الحبّ السائل

عن هشاشة الروابط الإنسانيّة



زيجمونت باومان

ترجمة: حجاج أبو جبر   تقديم: هبة رءوف عزت

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

سلسلة الفقه الاستراتيجي، ٥

الحب السائل

عن هشاشة الروابط الإنسانية

زيجمونت باومان

ترجمة

حجاج أبو جبر

تقديم

هبة رءوف عزت





الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

باومان، زيجمونت

الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانية/ زيجمونت باومان؛ ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت.

٢٠٨ص. (سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ٥)

ببليوغرافية: ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨.

ISBN 978-614-431-125-7

١. الروابط الإنسانية. ٢. العلاقات الشخصية. أ. أبو جبر، حجاج (مترجم). ب. عزت، هبة رءوف (مقدمة). ج. السلسلة. د. العنوان.

302.5

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

كلمة المترجم

كانت العلمانية الجزئية بالمعنى الذي حدّده عبد الوهاب المسيري رؤية كونية تدافع عن ضرورة فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، لكنها لم تنكر بالضرورة وجود كليات إنسانية وأخلاقية، وربما دينية، أو وجود الميتافيزيقا. وظلّت هذه الكليات الإنسانية والتصوّرات الميتافيزيقية تحيط بفكرة الحب، ومنحته هالة مقدّسة لا يمكن العيش من دونها.

ففي ظلّ المنظومة العلمانية الجزئية عاش الحب على عبارة: «تعاهدنا ألا يفرقنا إلا الموت»، واستمدت العلاقة بين الرجل والمرأة استمراريتها من دوام الحب الذي ارتبط بالاستقرار والقرابة والمصاهرة والإنتاج، واستمدت منه الأسرة استمراريتها كوحدة اجتماعية، بل وكوحدة إنتاجية، يراودها الأمل في مستقبل جماعي أفضل، في السراء والضراء، وفي الشدّة والرخاء. وهكذا ارتبط الحب بالاجتماع البشري، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخرين.

وانطبقت العبارة نفسها («تعاهدنا ألا يفرقنا إلا الموت») على العالم الأكبر الذي جاءت به الحداثة الصلبة، فتجسّد الحب في فكرة البطولة وفداء الوطن، وحلّت البطولة محلّ الشهادة، فلم يسلم الثالوث المسيحي (الأب والابن والروح القدس) من العلمنة، وحلّ محلّه كما يقول زيجمونت باومان، الثالوث (غير) المقدس: الأرض/ الأمة/ الدولة.

تجلّى ذلك الثالوث بوضوح في نهاية القرن الثامن عشر عندما أصبح من الممكن تصوّر الدولة/ الأمّة على أنها كائن عضوي يستمد قوانينه وشرعيته من داخله ولا يخضع لأية قوانين خارجة عنه؛ فالدولة/ الأمة لم تعد خاضعة

لجسد المسيح، وتحوّل التراحم بين المسيحيين في أوروبا إلى تراحم بين أفراد مسيحيين ينتمون إلى دولة/ أمة علمانية بعينها دون غيرها.

لم تعد المسيحية الكائن العضوي الشامل الذي يحيا في كنفه الأمير والرعية، الغني والفقير، القوي والضعيف، الفلاح والتاجر، المحارب والراهب، العالم والجاهل. ولم تعد الروح المركزية التي تهب أعضاء الجسد الواحد الحياة، وإذا اشتكى عضو، فلن يُبالي سائر الجسد، بل أصبح كل عضو على يقين بأنه مُكتفٍ بنفسه، ويتغنّى بأناشيد السمو والاصطفاء على الأعضاء الأخرى كافة، فأصبح كل شعب/ دولة/ أمة مركز الاصطفاء على شعوب/ دول/ أمم العالم.

ودعمَتْ هذا الاعتقاد الأعمى بالاصطفاء النظرياتُ «العلمية» الحديثة، ولاسيما عبر نظريات العرق والقومية، والتذرع بشنّ «حرب عادلة» كي يظهر الحق، ويزهق الباطل، وتفنى الأعداء والأرواح الشريرة وكل من يبدي مقاومة للاعتقاد السائد الذي تؤمن به الدولة/ الأمة.

هذه الحرب لم تكن ضدّ أمم/ دول أخرى فحسب، بل شُنّت أيضاً ضدّ كل «غريب» داخل الأمة/ الدولة، وصارت مقولة: «أحبب جارك كما تحب نفسك» وصية صعبة.

فمع مجيء الحداثة أصبح القضاء على الغرباء عملية «تدمير خلّاق» لأنهم لا يصلحون للبقاء على خريطة العالم الجمالية والأخلاقية والمعرفية؛ فكان هؤلاء الغرباء يوصفون في الغالب الأعم بأنهم جماعات خطيرة لا جذور لها، وكانت الإشارة إليهم ترتبط غالباً بصورة عضوية تشبّههم بحشرات طفيلية، مثل: الصراصير والذباب والعناكب والجرذان والبعوض والبكتيريا والفيروسات، والقاسم المشترك بين هذه النعوت صورة عضوية تصوّر الغرباء على أنهم كائنات طفيلية أو ناقلات للمرض، ومن ثَم فإنّها تعكس شعوراً متزايداً بعدم الأمان والخوف الذي يستحوذ على «الطامحين إلى النقاء» في وجود الغرباء والأجانب.

بيد أن هذه الصورة شهدت تحوّلات كثيرة في العالم الأصغر (الأسرة) والعالم الأكبر (الأمة/ الدولة) عند انتقالها من مرحلة الصلابة (العلمانية

الجزئية) إلى مرحلة السيولة (العلمانية الشاملة)، وهذا ما يتناوله هذا الكتاب بالتفصيل.

ولا يسعني هنا إلا أن أشكر الأستاذ الدكتور وائل غالي، والدكتورة هبة رءوف عزت، والأستاذ جمعة حرب على قراءتهم مخطوطة الكتاب ومراجعتها، كما أشكر الأستاذة لمى الزين، رئيسة قسم التحرير بالشبكة العربية للأبحاث والنشر، والأستاذ أحمد عبد الجواد محرر سلسلة الفقه الاستراتيجي، على جهدهما في متابعة ترجمة أعمال زيجمونت باومان إلى العربية.

حجاج أبو جبر
منيل شيحة، الجيزة
كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٥

تقديم
ما وراء الذات
أزمة المشاعر في زمن الصِلات العابرة

هبة رءوف عزت

في منتصف سبعينيات القرن العشرين ثار نقاش في الاجتماع السنوي للجمعية الأمريكية لعلماء الاجتماع، حيث رأى أليكس إنكيليس أن هذا العصر هو عصر التحديث الاجتماعي وبالتالي فهو إطار الوصف والتفسير الذي على علماء الاجتماع التحليل من خلاله، في حين عارضه إيمانويل والرشتاين قائلاً إننا نعيش في عصر الرأسمالية، وما يحرك العالم اليوم هو البحث عن الفائدة. وقد دعا والرشتاين يومها إلى البحث الجاد في سبل الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية كمسعىً ورسالة لعلم الاجتماع. لكن ما تمناه والرشتاين لم يُدرك، فبعدها بأعوام بات البحث عن صيغ توافقية بين الاشتراكية واقتصاد السوق هو غاية وأمل علماء الاجتماع الذين انتقلوا من اعتناق الفكر الماركسي لتبني نظرية الخيار الرشيد[1].

انتهت اليوتوبيا إذاً مع انتصار الليبرالية أو «نهاية التاريخ» كما يسميها فرانسيس فوكوياما في زعم البعض، لكن الذي انتهى أيضاً هو تصور الإنسان كما قدمته الحداثة الصلبة لينتقل إلى طور الحداثة السائلة، بما يسمى موت

---

(١) Jeffrey C. Alexander, *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 193-194.

الأيديولوجيا كذلك. ومع غياب اليوتوبيا والأيديولوجيا ـ ومن قبل ذلك السعي لتغييب الدين واستبعاد «السرديات الكبرى لتفسير العالم» ـ تم اختزال الإنسان في أمرين: هواه .. وماديته، أي إرادته التي لا يحكمها معيار خارجي ... وطبيعته التي تم اختزالها في الجانب المادي منها.

وقد رأى تشارلز تايلور في كتابه المهم **مصادر الذات** أن جوهر ما قامت به الحداثة من تحول نوعي مقارنة بما سبقها من رؤى فلسفية للعالم هو أنها ردت الإنسان إلى هذين المستويَيْن في إكساب الحياة أي معنىً[٢]، وبالتالي فإن الحداثة على الرغم من تجلياتها العالمية التي توسع أفق المساحة قد ضيقت موارد المعنى وفهم الذات لتكون «جوانية»، لكنها ليست الجوانية التي تتحدث عنها الفلسفة الموصولة بالغيب[٣]، بل «جوانية مادية» ـ إذا جاز لنا أن نسميها هكذا ـ تخفض سقف الغايات ... وتقلص حدود السعادة.

وكنا منذ السبعينيات قد شهدنا أيضاً وعياً متنامياً لدى علماء الاجتماع بأثر هذا «الصعود لمرجعية الذات» الذي عالجه تشارلز تايلور فلسفياً في جوانب مهمة من الحياة مثل الحب والأسرة، وصلة ذلك بنمو الدولة في مرحلة الحداثة الأولى وتمددها وأدوات الهيمنة التي استخدمتها للسيطرة على الخدمات العامة وحياة الأفراد اليومية، ويمكننا أن نأخذ كتابات عالم الاجتماع البارز كريستوفر لاش مثالاً.

فقد كتب لاش كتابيْن مهمّيْن في نقد الفردية وفي تحليل سلطة الدولة الحديثة ـ خاصة دولة الرفاهة ـ التي قدمت الخدمات بيد وسحبت صلاحيات الجماعة الاجتماعية وسلطتها باليد الأخرى، وكان من الذين دفعوا بوحدة الأسرة في قلب التحليل الاجتماعي والسياسي ـ حين غابت أو غُيّبت في الدراسات الاجتماعية ـ وتركز الاهتمام على الفرد وسلوكه الظاهر، فنجده يقدم بعمق تاريخ الاجتماع السياسي للأسرة ويرصد تحولات المجتمع الرأسمالي وصعود مساحة «العام» وهيمنة الدولة عليها، بما أفقد الأسرة

---

(٢) Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 309.

(٣) عثمان أمين، **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة**، القاهرة: د.ن.، ١٩٦٤.

سلطتها على الفرد وأدى إلى انكماش دورها[٤]. وإذا كان تالكوت بارسونز أبرز علماء الاجتماع في الستينيات قد رصد في تراجع دور الأسرة كوحدة منتجة في الإطار الاجتماعي التضامني الذي غيرته عملية التحديث، وتحويل الوظائف المختلفة التي كانت تضطلع بها الأسرة لمؤسسات الدولة وبيروقراطيتها[٥]، فإن لاش قد تتبع تراجع دور الأسرة والجماعة الاجتماعية كسلطة تنشئة اجتماعية والتي تولتها المدارس النظامية والمؤسسات التعليمية، ثم انكماش دورها في الرعاية الاجتماعية والصحية للمسنين ـ وهي أحد أبرز الوظائف الإنسانية التضامنية للأسرة الممتدة كوحدة عضوية ـ بل وفقدانها لدورها المركزي في التوجيه النفسي للفرد الذي تولاه «الخبراء» التربويون والنفسيون المتخصصون، ولم يبق للأسرة مع تولي الشركات والأعمال الخاصة الحديثة مهام الوجبات السريعة والقيام بالأدوار اليومية التي كانت تقوم بها الأسرة بشكل تجاري، لم يبق سوى دور توفير العاطفة داخل هامش محدود هو كل ما تبقى لها[٦].

وقد اقترب لاش من تحولات الفرد ورؤية الذات لدى الفاعل السياسي التي ترتبت على هذا التحول في مساحات الخاص والعام وسلطة الدولة وسلطة الجماعة في حديثه عن «الشخصية النرجسية» كما أسماها، تلك التي يفرزها نمط الحياة في مجتمع رأسمالي ليبرالي ينحسر فيه أفق الغيب ليحل محله الولع بالفردية الذي يهمل التاريخ ويغرق في التفاصيل الشخصية على المستوى اليومي، وهو ما يغير مضمون «السياسة» في نظر لاش من علاقة اجتماعية واسعة تستقر على أرضية التاريخ إلى سعي فردي لتحقيق الذات يتزامن مع العلمنة المتزايدة، حيث رأى لاش أن إقصاء الدين كنسق قيمي اجتماعي يمهد أيضاً لسقوط السياسة بالمعنى الجماعي وبروز الأهداف الفردية كمعيار للتحرك الجماعي الدفاعي والحقوقي للحركات الاجتماعية، وهي النقلة التي نتجت من تغير نوعي في خريطة الحركات الاجتماعية

---

(٤) Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged,* New York: Basic Books Inc., 1977, pp. 12-21.

(٥) Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies,* Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960, pp. 301-302.

(٦) Lasch, Ibid., pp. 117-121.

وطبيعتها في الستينيات وصعود الجسد كمساحة للجدل العام والسياسي[٧].

ونلاحظ أن لاش قد ضَمَّنَ تحليله ثلاث أفكار في غاية الأهمية، **أولها** تطويره لفكرة النرجسية باعتبارها مفهوماً مركباً وليس أنانية محضة بالمعنى الأخلاقي، مؤكداً أن لفظ النرجسية هو «مجاز» لفهم تحولات تاريخية عميقة وليس وصفاً أخلاقياً بسيطاً محضاً[٨].

أما الفكرة **الثانية**، فهي فكرة «المساحة»، حيث ذهب أن التحول نحو الفردية النرجسية للفاعل السياسي كان يعني انتقال المرجعية الوجودية للفرد وليس لمشترك في السياق الاجتماعي من حوله، وبعد أن تم استبعاد الدين احتاج المرء لملء «الفراغ الداخلي» بما يفسر تحولات الثورة الجنسية في الستينيات على سبيل المثال (وهنا زيجمونت باومان يواصل تتبع تحولات العاطفة والجنس)[٩].

أما الفكرة **الثالثة**، فهي مفهوم «التجمع» الذي استخدمه في وصف علاقة المواطن كفاعل سياسي بمحيطه الاجتماعي، وهو مفهوم نجد جذوره عند هايدغر، ونجد له لاحقاً صدى له عند باومان كما أسلفنا، فهو يرى أن الليبرالية الفردية قد خلقت تجمعات من الأفراد يتجاورون فيها في حياتهم اليومية بقدر كبير من الانفصال العاطفي والإنساني، فالحداثة فككت المجتمع بمعناه العضوي التضامني، وجعلت مشهد الوجود الجسدي هو مسرح الحياة اليومية.

وقد طور لاش أفكاره بشأن تحولات الذات في ظل الحداثة والليبرالية الفردية في مؤلفه بعدها بعدة أعوام حول خصائص هذه الذات النرجسية بوصفها بأنها «الذات في حدها الأدنى»، مركزاً لا على تحولات المجتمع بل بالأساس على تحولات الاقتصاد، وكيف خلق مجتمعاً من المستهلكين لا يدور حول النهضة والتغيير والدفاع عن الديمقراطية بل يدور حول فكرة ونفسية البقاء يوماً بعد يوم، بل وينظر إلى السياسة بعقلية المستهلك، وهو ما

---

(٧) Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations,* New York: W. W. Norton, 1978, pp. xiii-xiv, 3-7, 13-16, 33-36.

(٨) المصدر نفسه، ص٣١ ـ ٣٣.

(٩) المصدر نفسه، ص١٩١ ـ ١٩٣.

تزامن مع صعود فكرة الفاعل السياسي كمستهلك رشيد قياساً على الاقتصاد في تناول نظرية الخيار الرشيد، لكن لاش يركز بدرجة أكبر على تطور مدارس التحليل النفسي التي صاحبت هذا التحوّل والهندسة النفسية التي قامت بها لتمرير هذا التمركز حول الذات في الفنون والآداب والتي صاحبت التحوّل إلى ثقافة مجتمع السوق الداعم لاقتصاد السوق، خاصة تنامي التبني في الحقول الاجتماعية والدراسات الإنسانية لمنطلقات مدرسة التحليل النفسي الفرويدية، مؤكداً الحاجة إلى عودة «المعنى» و«الجدوى» للذات الإنسانية بعودة القيم الدينية كي يكون هناك ضمير يؤدي إلى الشعور بالذنب عند فعل ما هو غير أخلاقي، وتناول أيضاً ـ مثل باومان ـ الأبعاد النفسية لتجربة الإبادة والتي يربطها بفكرة البقاء الفردي كدافع لطاعة الأفراد للسلطة المستبدة والنظم الشمولية[١٠].

هذا جوهر التغيير الذي قام به مشروع الحداثة فلسفياً ومجتمعياً ونفسياً، والذي يمسك به باومان هنا في كتاب **الحب السائل** ويبحث أثره في خيارات الفرد الوجدانية والجنسية والعاطفية وبالتالي الاجتماعية (إن كان يمكن وصف المشهد الآن بالاجتماعي بالمعنى نفسه الذي كان مقصوداً من مئة عام).

في هذا الكتاب الذي بين أيدينا يرصد زيجمونت باومان صيغ البحث عن الفائدة والخيارات الرشيدة وكيف دُمِّرت ما تتسم به العلاقات الوجدانية من ديمومة وعفوية ـ تلقائية ـ عاطفية، حيث إن التأقيت والمدى القصير الذي تقوم عليه حسابات المجتمع الاستهلاكي الحديث تقوم بتوليد الحاجات بشكل مستمر، وتحويل كل قديم لشيء مستهجن يستحق أن يوضع في سلة النفايات، بما في ذلك.. المشاعر والأجساد والصلات.

يأخذنا باومان في رحلة تبدأ من الفلسفة لتدخل في صلب الاجتماع ثم تنتهي بالسياسة. فباومان بعد أن مَهّدَ في كتابيه **الحداثة السائلة والحياة السائلة** ـ كما رأينا حين ناقشنا أهم أفكاره في مقدمة الترجمات التي صدرت له في هذه السلسلة ـ يسعى لفهم طبيعة «الحالة السوسيولوجية» التي تعيشها

---

(١٠) Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York: W. W. Norton, 1984, pp. 39-51, 200-223, 253-260.

مجتمعاتنا، ويريد هنا في كتاب **الحب السائل** أن يبين تجليات الحداثة السائلة في الوعي بالذات والخيارات الشخصية، ولن نقول: والعلاقات، فقد اخترنا في الفقرة السابقة ـ وبوعي ـ وصف باومان «الصلات والاتصالات» إذ يرى أن «العلاقات» وصف عميق يعكس خيارات اجتماعية مركبة ومعقدة ولها ثمن في مجتمع متلاحم، في حين أن إنسان الحداثة السائلة يقرر أنه لا يرغب في دفع أثمان ولا استثمار وقت ولا التضحية من أجل أن يحصل على مزايا التواصل الاجتماعي أو الاتصال الجنسي. ببساطة تحول هذا الانسان من «وضوح العلاقات الاجتماعية» إلى «غموض الصلات العابرة» في ظلّ تنامي السيولة في كل شيء من حوله... وفي ظلّ تحوّل ما كان يُسمى «المجتمع» إلى مجرد.. «تجمع بشري».

في **الفصل الأول** من هذا الكتاب يتحدث باومان عن العلاقة بين الحب والموت، وعن فقدان الأفق والرغبة في تحصيل عوائد الأفعال ـ الآن وهنا، بلا صبر أو تأجيل أو نقاش أو تفاوض.

الربط بين الحب والموت قد يبدو غريباً للبعض، لكن مفكراً مثل تشارلز تايلور كان قد رأى من قبل أننا حين نعتقد أن الأفق الممكن للتغيير يكمن في داخلنا فقط فإن هذا يجعلنا نتصور أننا «آلهة» بشكل ما[١١]، لذا فإن الحديث عن «موت الإله» في الفلسفة الغربية من أجل توكيد إرادة الإنسان قد قتل الإنسانية بمعنى ما، فلا نحن احتفظنا برحابة الأفق ومدد الغيب، ولا صرنا في حقيقة الأمر آلهة.. بل تَسَيَّد علينا السوق وأدوات التقنية الحديثة في نهاية المطاف كما سنرى.

والحق أن العلمانية لم تكن مشروعاً سياسياً فقط، فَفَكُّ الارتباط بين الغيب والعالم كان يعني أيضاً فقدان المجتمع مكانته التي تعلو على آحاد الأفراد وتحتويهم في الوقت ذاته[١٢]، فما هو متجاوز للمادي ليس عالم الغيب فقط بل كل المعاني المتعالية، فإن تم الانتقاص من الغيب انفرط العقد.

(١١) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust,* Cambridge: Polity Press, 1989.

(١٢) Charles Taylor, *Philosophical Arguments,* Cambridge: Harvard University Press, 1995, pp. 267, 269.

الموت ليس موضوعاً منفكاً عن الوعي بالعالم وعن مشاعر الوجدان، فالموت حين يقترب وحين يغدو نقطة نهائية وليس هناك «ما وراء» تبرز إلى السطح تلك الرغبة العارمة في الإمساك باللحظة والاستمتاع بها حتى السُّكْر. . . وبأقل تكلفة أو التزام.

ولو تأملنا قليلاً سنجد أن الحداثة برغبتها في سيطرة الإنسان على العالم وتحقيق الذات الفردية جعلت أحد جبهاتها مقاومة الموت، وذلك بمحاولة علاج بوادر اقترابه ومحو آثار العمر، وقامت صناعات كاملة على ذلك من صناعات التجميل ثم طب التجميل العابر للتخصصات (الجراحة والأسنان والجلدية)، والرياضة التي تحولت بدورها إلى صناعة ضخمة بمنتجاتها الميكانيكية والدوائية والمكانية والمنتجات المقترنة بها للاستخدام اليومي)، وليس في التجمل بأس ولا في الرياضة مشكلة، إنما البأس والمشكلة في أن يتحولا إلى هوس ينكر دورة الحياة الإنسانية ويجعل مهمته مواجهة زحف الموت بأي ثمن ـ كما كتب جون غراي . . حتى لو كان الثمن الإنسانية نفسها[١٣].

في كتابه **الحداثة والهولوكوست** أخبرنا باومان مبكراً أن نبذ الغيب والألوهية يعني ببساطة أن مركز وجود الفرد يصبح هو: جسده، ويصير الجسد مصدراً للهوية ومناطاً للذات، وفسر لماذا كان هذا الجسد هو هدف العنف الذي تمارسه الدولة ومناط الإبادة في وقت الحروب والنزاعات العرقية أو الدينية، وكذا رأى فوكو في دراسته للسجن والعقوبة (وبالمقابل مثلاً فالعقوبات في الإسلام أقساها هو المعنوي والأخروي، بعكس ما يتصور البعض)، فالحداثة لم تف بوعدها بتحقيق السلم وحفظ الحياة الإنسانية في ظل مناخ من الحرية والمساواة، بل شهدت ممارسات إبادة بمعدلات واتساع لم يشهده التاريخ من قبل، وبأحدث التكنولوجيا[١٤].

لكن تظل الحداثة مهيمنة على خيال علماء الاجتماع، فهي نظرية مفسرة للواقع ومستشرفة للمستقبل، صحيح أنها أخلفت وعودها وسببت من

---

(١٣) John Gray, *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death,* New York: NY: Farrar, Straus and Giroux, 2014.

(١٤) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust,* Cambridge: Polity Press, 1989, pp. 155-175, 184.

الكوارث ما لم يمكن تحسبه في بدايات التنوير، لكن صياغتها للعالم عبر أدوات الهيمنة يفرض تعاملاً معها من أجل تجاوزها، ولن يكون تعاملنا القبول لكن الفهم من أجل فكّ أساطيرها وبيان تحولاتها، سواء أسماها البعض مثل باومان الحداثة السائلة، أو أسماها فريدريك جيمسون «الرأسمالية في طورها الأحدث» متطلعاً إلى يوتوبيا جديدة تتجاوزها[١٥]، أو أسماها جيفري ألكساندر «الحداثة الجديدة»[١٦].

يصحبنا باومان في هذا الكتاب من النظرية الاجتماعية التي قدم إطارها سابقاً ليحلل بشكل محدد خيارات الفرد الشخصية ـ العاطفية والجنسية ـ في زمن الحداثة السائلة. . . حيث الحياة تخلت عن صلابة جذورها.

يحدثنا عن الحياة العاطفية في ظل غياب أعمدة وسقف، حين تختفي الثقة وتسود المغامرة، حين يأكل الإنسان الثمار المحرمة وهو يظن أنه سيجد جنته المفقودة، وتعده آلة التسويق الرأسمالية بـ«قمة اللذة. . منتهى النشوة. . غاية المتعة»، فيدخل إلى عالم الصلات العابرة ظناً منه أنه يتخفّف من مسؤوليات ولا يحرم نفسه من فرص قد تظهر وآفاق قد تستجد، لكنه يجد نفسه في النهاية تعيساً يحتاج إلى مستشار نفسي يقود حياته أو خبراء ينصحونه بمقابل باهظ كيف يقيم علاقة طبيعية في زمن لم يبق فيه طبيعي ولا صناعي على حاله. . . عالم النفايات كما يسميه باومان، حيث كل الصلات يمكن الاستغناء عنها ـ مثل منتج تم استهلاكه ـ فالعين تمتد دوماً إلى ما وراء اللحظة وتتطلع إلى ما يتم تزيينه أنه الأفضل. . غير راضية بما هو متاح.

فحين اختفى الأبد بات الإنسان يبحث عن أبدية اللذة في لحظية المتعة وآنيتها. . بلا توابع ولا مسؤوليات.

وكما يقول باومان في تحليله: الحب بطبيعته يسعى إلى إدامة الرغبة، وأما الرغبة فبطبيعتها تهرب من قيود الحب.

فإذا استثمر المرء في علاقة حب، فالربح الذي يتوقعه هو الأمن في المقام الأول والأخير، الأمن بمعانيه المتعددة: أمن القرب من يد العون في

---

(١٥) Frederic Jameson, *Postmodernism: Or the cultural Logic of Late Capitalism,* London: Verso, 1992.

(١٦) Alexander, *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociolory, p. 196, 213-228.*

الشدائد، والتعزية في الأحزان، والمؤانسة في الوحدة، والغوث في المحنة، والمواساة في الفشل، والتهنئة في النجاح، والتلبية الفورية للحاجة عند طلبها. ولكن على المرء أن يحذر، وأن يدرك أن وعود الارتباط في ظل الحداثة السائلة ما أن يقطعها أهل الحب على أنفسهم، «لا معنى لها على المدى الطويل»، لأن امتداد الزمن، آخره .. الآن وهنا.

إنه عصر قطع الغيار واستبدال المنتج قبل نهاية فترة الضمان، وليس عصر فن إصلاح الأشياء، إنه عصر الفرصة القادمة التي تجعل ما في يدك قابلاً للتخلي عنه فلا ترتبط به بشدة، فقد لا يكون شريكك هو الآخر راغباً أو قابلاً لعلاقة طويلة تحرمه بدوره من فرص أفضل.

وليس الأمر خيارات أفراد يكفي تعديلها فحسب، فالمشهد برمته يحتاج إلى تغيير جذري كي نسترد إنسانيته و«مجتمعيته»، فقد أنتجت الحداثة والرأسمالية إنسانها الذي يناسبها، ونشَّأته لها الدولة عبر أدوات التربية والتثقيف على النفعية والتفكير النرجسي، وفككت علاقاته وروابطه هيكلياً عبر عقود بل قرون وبشكل منظم، وبالتالي فإنه ليس من المباغتة القول إن الدولة حاضرة في العلاقات الجنسية، فهي التي قامت بتشكيل كل السياقات التي تؤدي إلى هذه اللحظة وفرغتها من مضمونها التراحمي والثقافي والزمني والوجودي بل والغيبي الميتافيزيقي الأعلى وبالتالي لم يبق لتلك اللحظة إلا علاقة الأجساد... والأجساد في النهاية يصيبها الملل أو تزهد في جسد آخر قد أصابه التعب.

والحق أن الحب والصداقة وغيرهما من العلاقات تُبْني على تكامل مجموع عناصر مختلفة، وإقامة علاقة بينها، واستثمار وقت فيها والاستعداد للتضحية من أجلها توقعاً لكسب عوائد عادة مؤجلة، وبالتالي لكي تصل الحداثة إلى هذه اللحظة من تفكيك مقومات الوجود الإنساني بعد فك الارتباط بين الإنسان وربه وبين خياراته وثواب الدنيا أو الآخرة، هو أنها هدمت بنيان الأسرة كإطار للعلاقة الوجدانية للفرد، بدءاً من تفكيك عمليات التحديث للأسرة الممتدة بنمو المجتمع الصناعي وصعود المدن الحديثة، ثم استخدمت العلم (الإله الجديد الذي وعد بتقديم كل الإجابات) في فك الارتباط بين أربعة مكونات للأسرة: الحب (العاطفة) والجنس (المتعة)

والإنجاب (الذرية) والرعاية (المودة والرحمة)، ثمّ حولت كل منها إلى سلعة يمكن تسويقها أو لخدمة تقوم الدولة ـ وليس المجتمع ـ بتوفيرها.

وأنت تتجول في أوروبا الموحدة اليوم ستجد في مختلف العواصم الإعلانات الآتية: «قابل حلم حياتك ودعنا نرتب لك لقاء سهلاً في رأس السنة مع شريك سيعجبك ـ احصل على الطفل الذي تريد (بنوك الحيوانات المنوية واستئجار الأرحام) ـ إجهاض آمن ورعاية صحية فائقة: هذا حقك ـ نقدم استشارات من أجل علاقة جنسية أفضل ـ لا تشغل بالك بوالديك لدينا أفضل خدمة لرعاية المسنين.

في هذا الكتاب يحلل باومان كيف أن انقضاء عهد المصاهرة التقليدية واختفاءها من واقع الممارسة إنما يزيد من المأزق الذي تعانيه القرابة. فشبكات القرابة تفتقر إلى جسور مستقرة للمسؤوليات المتدفقة، فصار يعتريها الضعف والوهن، كما أن حدودها ضبابية وخلافية، فصارت تتفكك في أرض من دون سندات ملكية واضحة ولا حيازات موروثة قاطعة... فليست بوسع شبكات القرابة أن تكون على يقين بإمكانات بقائها، ولا حساب عمرها المتوقع، وهذه الهشاشة لا تزيد من قيمتها النفيسة، فما دامت هذه الشبكات هشة وواهية وواهنة، فإنها تثير الشفقة.

وهنا يستوقفنا التحول الذي حدث في تصور الزواج في المجتمع الغربي، والذي أصاب بعضاً من تصورات مجتمعاتنا التي مسها طائف من حداثة مشوهة منقوصة، فأي اجتهاد فقهي بشأن صيغ «حديثة» للزواج تتسول الفتوى الدينية من أجل إضفاء الشرعية على علاقة مبتورة تتسم بالتأقيت وتقوم على مصالح نفعية لا تصب في تصوراتنا للأسرة ولا تحقق مقاصد الدين، ولذا وجب العودة إلى أصل ومقومات العلاقة بين الرجل والمرأة من حيث هي مودة ورحمة، وما تبنيه من روابط اجتماعية بين الأسر والعيال، وبين الشعوب والقبائل، وبين الناس. ولن ندعو الفقيه إلى قراءة باومان بالضرورة (ونتمنى أن يفعل)، بل نحثه على الغوص في فهم تفاصيل منطق وفلسفة الزواج وروح الاجتماعي الإسلامي، وأدب النبي في سيرته، ثم العودة إلى كتب المقاصد التي استوعبت حكمة التشريع للزواج وتمتين علاقات النسب والمصاهرة والرابطة الاجتماعية والولاية بين المؤمنين والبر

والقسط في الزواج من غير المسلمات والقائمة على تصور أخلاقي، قبل أن يقدم بسهولة اجتهادات جزئية استنبتها المستفتي من تربة الحداثة لا من ثمرة شجرة طيبة.

وببعض النظر والتدبر سنجد أن التكنولوجيا قد أدت دوراً بالغ الأهمية فيما وصلنا إليه، ففي المدن الحديثة التي تزودك بسرعة فائقة في التعامل مع شبكة الإنترنت وعالم العلاقات الافتراضية ليس عليك الصبر، ولا التضحية، ولا اجتياز فضاء متعة الاستكشاف الإنساني، أو إخفاقاته. إنها ثقافة العلاقات المريحة، سواء بقيت على الشاشات او انتقلت إلى الواقع بشروط العالم الافتراضي: إنه يمكنك إنهاء العلاقة في أي وقت إذا لم تكن راضياً عنها (ولن تكون راضياً عادة في الأجل المتوسط والطويل)، وبالتالي لديك خيارات: إنهاء الصداقة ـ غلق النافذة ـ الإقصاء ومنع الطرف الآخر من القدرة على الوصول إليك أصلاً. إنها خيارات العالم الافتراضي التي لاحظنا منذ سنوات طويلة تقارب اليوم عقدين أنها باتت سمة بعض العلاقات بين الأجيال الجديدة . . بل وتسربت إلى القديمة.

إذا راجعنا في عالمنا العربي معدلات الطلاق وزيادة معدلات العنف الاجتماعي سنفهم الصلة بين ما سبق وما نحن فيه.

وفي الحقيقة لا نبالغ إذا قلنا إننا أمام دين جديد. . وليس هذا توصيفي بل هو وصف إريك شميت مدير غوغل الذي سيجد القارئ رؤيته في بعض الاقتباسات المهمة له على موقع: "brainyquote.com"، فهو يرى أن هناك «دِيناً» تقدمه الشركات العاملة في مجال تقنيات المعلومات والاتصال وعالم الإنترنت، رسالة هذا الدين هي أنه إذا حققت تواصلاً «تقنياً» بين أعداد غفيرة من البشر فإن ذلك سيجعل عالمنا أفضل. لكن شميت ـ وللطرافة ـ في الوقت ذاته يقول: «إن الإنترنت هو أول اختراع للبشرية في تاريخها لا تستطيع فهمه وأنه أكبر معمل تجارب للفوضى عرفه الإنسان».

لكن باومان لا يشارك شميت رأيه.

يقول باومان: «إحدى التبعات المهمة المشؤومة لتلك الأيديولوجية الجديدة تتمثّل في استبدال مقولة «الهوية المشتركة» لتحل محلها مقولة «المصالح المشتركة»، فلا بد من رفض الدخلاء، والمجهولين، والمختلفين».

ونحن نرى ذلك واضحاً.

نعم.. ترحب الشبكة العنكبوتية بالتواصل بل وتعطيك القدرة على التعري كما تشاء - معنوياً وحسياً - لكنها لم تجعل علاقاتنا الوجدانية والإنسانية - بل ولا الجنسية - أفضل بالضرورة، ولا تعترف الحكومات بهذه الصلات إذا تعلق الأمر بموجات الهجرة من مناطق النزاع أو الغربة في الهجرة من أجل الدراسة والعمل. فشعار «دعه يعمل دعه يمر» ليس بالضرورة شعار العولمة التي تقرر بوضوح تحديد من يعمل ماذا ويمر إلى أين تحديداً.. وتقبل أو ترفض بحسب ما يمكن أن يقدمه من يريد أن يمر لآلة الرأسمالية - إنتاجاً واستهلاكاً.

ومن أدق العبارات التي يذكرها باومان هنا وتنطبق على كل العلاقات العاطفية والوجدانية التي فقدت إطارها الأوسع ومؤسساتها الرافعة والداعمة: «عندما يتحول الجنس إلى حدث فزيولوجي في الجسد، ولا تثير «التجربة الحسية» سوى لذة جسدية ممتعة، فإن ذلك لا يعني أن الجنس تحرر من الأعباء الثقيلة الزائدة المقيدة غير الضرورية وغير المجدية، بل يعني، على العكس تماماً، أن الأعباء التي يحملها زادت عن حدها المعقول؛ فصار يفيض بآمال ليس بوسعه تحقيقها»..

نعم.. وكذلك الزواج والعلاقة بالوالدين والأصدقاء والجيران في زمن التنقلات بين نداء الاستهلاك ودولاب العمل الرأسمالي اليومي. كل هذه العلاقات صارت تفيض بآمال ليس بوسعنا تحقيقها.. لأنها فقدت البنية التحتية والأسس التي يقوم بنيانها عليها.. مكتملاً ومتكاملاً، جامعاً لشمل النفس الإنسانية والمجتمع المتمدن.. الفاضل.

وليس هنا مجال للتفصيل لكن يمكن لمن يهتم أن يتابع أحدث المنتجات في مجال الإنسان الآلي، وقد أعلنت شركات عديدة أنها بصدد إنتاج إنسان آلي يمكن ممارسة الجنس معه والاستغناء عن البشر.. يكفيك أن تبحث على غوغل عن كلمتي روبوت وجنس وستجد الأخبار، وهو المسعى الذي بدأ بفكرة قدمها روبين ويليامز في فيلمه المهم «رجل الألفية الثانية»، فلن نستطيع فهم ما يجري حولنا وما يجري فينا من دون أن نفهم تلك العلاقة المعقدة بيننا وبين الآلة.

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي أن فهم العلاقات العاطفية والوجدانية والأسرية والجنسية لا تنفك عن فهم تحولات علاقة المجال العام بالمجال الخاص ثم بالمجال الشخصي، ففي تقديري ينبغي الالتفات إلى ذبول المجال الخاص وصعود المجال الشخصي. لم يعد المجال الخاص الذي كان هو المقابل للمجال العام يعني الأسري، بل صار يعني الشخصي الفردي المحض، وبذلك تم إخراج الأسرة إلى المجال العام بشكل ما (لاحظ تدخل الدولة في كل ما هو أسري وعائلي بالتشريع والضبط والرقابة من علاقة الزوج والزوجة إلى علاقة الآباء بالأبناء)، وتمركزت الخصوصية والإرادة حول المجال الشخصي الذي تمحور بدوره حول الجسد الذي يتم اختزاله الآن في التحقق الجنسي. ليس مستغرباً إذاً أن نتوقع سوقاً رائجة للروبوت الجاري اختراعه.. فهو يعني أن الاستغناء الكامل يمكن أن يتم، وأن إنسان «الألفية الثالثة» القادمة سيكون قادراً على أن يعيش من دون أي احتياج إلى «علاقة إنسانية» من أي نوع. الآلة هي التي ستصله بالعالم وهي التي ستدير معاملاته المالية وهي التي سيقوم من خلالها بأداء مهمته في الماكينة الكبيرة للعمل الذي يعمل به، وختاماً سينتهي في نهاية اليوم في فراش تحقق الآلة له فيه المتعة القصوى (المتخيلة) من دون أية توابع.

ويرى باومان أن الكرب الذي يعانيه الإنسان الجنسي في أيامنا هذه هو كرب الإنسان المستهلك. لقد ولدا معاً، وإذا رحلا، فسيرحلان معاً الكتف بالكتف، والقدم بالقدم.

لكن الإنسان لا يستسلم بهذه السهولة.. لسنا آلات تتم برمجتها ولا عرائس ماريونيت كما ذهب جون غراي في كتابه الأخير الذي يصف مشهداً نيتشوياً عدمياً لعالمنا.

نحن نقاوم على جبهات الاجتماع والعلاقات الإنسانية طوال الوقت، وصحوة الأديان وعودة المجتمعات المحلية لثقافتها الأصلية والوعي بالأزمة والسعي لحلها يجري في كل أنحاء العالم شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً.

ولا نبالغ إذا قلنا إن مستقبل الحضارة يتوقف على النجاح في هذه الجبهة، فإذا كان فرويد قد اعتبر التهذيب والتحكم في الشهوات والغرائز هو أساس الحضارة (بغض النظر عن أوصاف الكبت وغيره من أفكاره) فإن

الحضارة تصبح بالفعل مهددة حين يتحول الجنس إلى مادة استهلاكية قابلة للتسويق، يتم تسويقها والمنتجات الاستهلاكية كأنها موضوع للشبق، من الطعام إلى الأدوات، إلى السيارات، إلى البيوت، إلى وقت الفراغ، كل الرموز والإيحاءات تعد بنشوة استهلاكية تعادل اللذة الجنسية.

لكن يبدو كما يقول باومان أن أصحاب السلطة في الأزمنة الحديثة السائلة لا يكترثون برسم الحد الفاصل بين «الاستقامة» و«الانحراف» في الجنس، وهم السبب في تراجع الطلب على توظيف الطاقة الجنسية الفائضة في خدمة «سيرورة التهذيب الحضاري» لأنهم يريدون أن تكون في خدمة الآلة الاستهلاكية وجيوب الخبراء والمستشارين وخبراء الموضة وجراحات التجميل وصالات الرياضة واللياقة البدنية.

ولا ينفك ما سبق عن الاقتصاد وعن السياسة، في **الفصل الأخير** يعيدنا باومان مرة أخرى إلى الإطار الكلي بعد أن تناول التفاصيل، فعودة الجماعة التراحمية وتقديم تصورات للاقتصاد الأخلاقي هي نقطة البداية وهي المخرج، وتمثل الإغارة على هذه التصورات والنماذج العملية المجتمعية والاقتصادية أياً كانت خلفيتها الحضارية أو الدينية، وغزوها من قبل قوى السوق الاستهلاكية أشد الأخطار التي تهدد الشكل الحالي للوجود الإنساني المشترك.

تقديم نظرية أخلاقية جديدة تحترم طبيعة الإنسان ككائن اجتماعي هو المخرج في تقدير باومان، ولا نرى ذلك ممكنا دون عودة الغيب ليكون مكوناً رئيساً في الوعي، حتى لو كان غيباً مجتمعياً رشيداً (بالمعنى الاستناري)، أو كان الغيب بمعناه الأشمل ليس كتوهمات خيالية خرافية كما زعمت الحداثة بل كميزان للعدل والكرامة كما أراد الله.

لقد تساءل البعض بشكل متكرر لماذا نترجم لباومان؟ وماذا نقدم في الحقيقة في هذه السلسلة للفقه الاستراتيجي من رؤية وأفكار، سواء الكتب أو الترجمات؟ والإجابة كما ذكرنا في الكتاب الأول ـ ونكرر هنا ـ هي فهم العالم الذي نعيش فيه والذي صاغت الحداثة تفاصيله بالغزو العسكري وتغيير الهياكل والأبنية بالقوة تارة، أو بالغزو الفكري ونشر نمط الإنتاج والاستهلاك الرأسمالي باعتبار أنَّ ما يقدمه هو الجنة الموعودة في الأرض تارة أخرى.

وكما ذكرت في سياقات أخرى فإن هذا النموذج قد تسرب إلى صيغ التمدن وصيغ التدين معاً، لذلك فإن فهمه هو الخطوة الأولى للخروج من هذا التلبيس والتضليل، واستعادة الرؤية واضحة جلية للإجابة عن سؤال من نحن؟ وماذا نريد؟.. مقاصدنا وغاياتنا كأمة، وصياغة نهضة إنسانية حقيقية .. وعالمية[١٧].

إن «سياسات التَسْمِية»[١٨] هي من أهم جبهات التحرّر الفكري والاجتماعي والسياسي، لأن المفاهيم المغلوطة والتسميات الزور هي السجن الحقيقي الذي يعوق العقل ويحرمه من فهم العالم.. بل وفهم الوحي، ولذلك فإن كشف زيف المفاهيم التي يتم تسويقها عن الحرية والإرادة الإنسانية والسعادة يغدو مهمة واجبة... والعناية بالمفاهيم التي نراها أقوم سبيلاً يصبح واجب الوقت والفريضة المُهمَلة.

أجدد في الختام شكري للشبكة العربية للأبحاث والنشر لإنتاجها هذه السلسلة، ولمحررها أ. أحمد عبد الجواد زايدة لجهده فيها، وأخيراً وليس آخراً للأستاذ الدكتور حجاج أبو جبر الذي يترجم هذه السلسلة من كتابات باومان بدقة وجدية نادرة.

وعلى الله قصد السبيل.

---

(١٧) راجع لمزيد من التفصيل عن علاقة الأبنية والعلاقات الاجتماعية بحفظ الفطرة وحفظ المقاصد وحفظ الدين: هبة رءوف عزت، فهم المقاصد في مجال العمل التنموي والدعوي، ورقة غير منشورة مقدمة لندوة: إعمال المقاصد في المجال الدعوي المركز الثقافي الإسلامي بلندن بالتعاون مع مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٥-٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٥.
<https://m.youtube.com/watch?feature=youtu.be&v=NfVKObi8Wlc>.

(١٨) John Moncrieffe and Rosalind Eyben, *The Power of Labelling: How People Are Categorized and Why it Matters,* Virginia: Earthscan, 2007, pp. 1-16; S.N.Eisenstadt and M.Curelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis,* N. Y. John Wiley and Sons, 1976, pp. 347-373.

توطئة

أولريش هو بطل رائعة روبرت موزيل **رجل بلا صفات**، وكما يتضح من عنوان الرواية، لم يكن لهذا البطل صفات خاصة محددة دائمة ـ موروثة كانت أم مكتسبة ـ بل كان عليه أن يُشكِّل الصفة التي يرغبها بجهده ومهارته وفطنته من دون أن يضمن دوام تلك الصفات للأبد في عالم شديد التقلّب وسريع التغيّر.

إن بطل الكتاب الذي بين أيدينا هو ذلك الـ **إنسان بلا روابط**، الإنسان الذي يفتقر إلى الروابط التي كانت موجودة في زمن أُولريش، إنسان من أهل المجتمع الحديث السائل، وهو اليوم ومن يخلفونه بلا روابط قوية يستعصي قطعها، بل عليهم أن يشكِّلوا بأنفسهم ما يشاؤون من راوبط تُمكِّنهم من التفاعل مع بقية العالم البشري، مستعينين بمهارتهم وبراعتهم. فما داموا بلا روابط، لا بد من أن يخلقوا بعض العلاقات . . . من دون أن يضمنوا دوام تلك العلاقات لسدّ الفجوة التي تتركها الروابط المفقودة أو البالية. وعلى أي حال، لا بد لهذه العلاقات من أن تكون فضفاضة بحيث يمكن فكّها مرة أخرى بسهولة من دون تردد عندما تتغيّر الظروف، ودائماً ما تتغير الظروف في عصر الحداثة السائلة.

تلك الهشاشة المخيفة التي تعانيها الروابط الإنسانية، والإحساس بعدم الأمان الذي تبثه تلك الهشاشة، والرغبات المتصارعة التي يدفعها ذلك الإحساس إلى إحكام هذه الروابط مع إبقائها فضفاضة في آن، هي ما يحاول هذا الكتاب إبرازه ورصده واستيعابه.

لكنني أفتقر إلى ما كان لموزيل من حدة البصيرة، وثراء اللغة، ودقة التصوير، بل إنني أفتقر إلى أي من مواهبه الرائعة التي جعلت من روايته

رجل بلا صفات التصوير الأمثل للإنسان الحديث، ومن ثَم سأقتصر على رسم شذرات وصفية أولية لا صورة كلية نهائية. فأقصى ما أتمناه هو صورة تجميعية، صورة تركيبية قد يتخللها كثير من الفجوات والفراغات بقدر ما يتخلّلها كثير من الأجزاء المكتملة، وأما صياغة تلك التركيبة النهائية فهي مهمة القراء.

إن البطل الرئيس في هذا الكتاب هو العلاقة الإنسانية، والشخصيات الرئيسة هي رجال ونساء، من أهل عصرنا، يائسون بعدما تُركوا لحيلتهم ومهارتهم الخاصة، ومتوجسون من نبذهم واستبدالهم بغيرهم، ومشتاقون إلى الأمن الذي يكفله التضامن وقت الشدة، ومستميتون في «طلب الارتباط»، لكنهم حذرون من «الارتباط»، ولا سيما الارتباط «الدائم»، والارتباط الأبدي بالطبع؛ فهم يخشون أن يجلب ذلك الارتباط أعباءً ويسبب ضغوطاً لا طاقة لهم بها، وهم في غنى عنها، فتُقيد الحرية التي كانوا يتوقون إليها.

ففي عالمنا الذي تهيمن عليه سيرورة النزعة الفردية، صارت العلاقات نعمة ونقمة؛ إنها تتأرجح بين الحلم الجميل والكابوس المفزع، ولا يعلم المرء متى يتحول أحدهما إلى الآخر، بل إنهما حاضران في معظم الأوقات، ولكن على مستويات مختلفة من الوعي. فربما تكون العلاقات في ظل الحياة الحديثة السائلة أكثر صور الاضطراب شيوعاً وأشدها إزعاجاً وأخطرها تجسيداً له. وهذا، في رأينا، ما يجعل العلاقات تقع في قلب اهتمامات الأفراد من أهل الحداثة السائلة وتتصدر قائمة أولوياتهم.

«العلاقات» هي حديث المدينة الأكثر إثارة هذه الأيام، وربما اللعبة الوحيدة التي تستحق اللعب في المدينة، على الرغم من مخاطرها الملحوظة. ويتسرع بعض علماء الاجتماع، ممن اعتادوا تأليف النظريات من خلال إحصاءات الاستبيانات والافتراضات المنطقية التي تسجلها تلك الإحصاءات، فيقررون أن أهل زمانهم يبذلون كل جهدهم ويضعون كل حماستهم في سبيل الصداقات، والروابط، والعيش المشترك، والحياة الجماعية. وواقع الأمر أن الاهتمام البشري ينصب هذه الأيام على الإشباع الذي يُرجى أن تحققه تلك العلاقات لأنه تبين للناس أنها لا تحقق الإشباع الكامل الحقيقي، وإن حقّقته، فله ثمن باهظ وثقيل (كما لو أن العلاقات تتبع

قاعدة مارتن هايدغر التي تقول: إن الأشياء لا تكشف عن نفسها للوعي إلا عن طريق الإحباط الذي تسببه، أي إفلاسها، واختفاؤها، ومخالفتها ما هو متوقع منها، أو عدم وفائها بوعودها). وفي تجربة شهيرة أجراها الباحثان ميلر ودولارد، لاحظا أن الفئران تبلغ قمة الإثارة والهيجان عندما يتساوى الوعد والوعيد، أي عندما يصل وعيد الصدمة الكهربية ووعد الطعام اللذيذ إلى حالة التوازن التام.

فلا عجب في أن «العلاقات» هي إحدى المحركات الرئيسة لما تشهده الأزمنة الراهنة من «رواج خدمات الإرشاد». فالأمر معقد إلى درجة كبيرة، وينطوي على صعوبة بالغة، ويستعصي شرحه وتوضيحه للأفراد بحيث يمكنهم القيام بمهامهم من دون مساعدة. فالهيجان الذي يصيب الفئران في تجربة ميلر ودولارد ينتهي في الغالب الأعم إلى توقف عن الحركة، وإلى عجز عن الاختيار بين الرغبة والنفور، وبين الأمل والخوف، ومن ثَم العجز عن الفعل. وأما البشر الذين يجدون أنفسهم في تلك الظروف، على العكس من الفئران، فربما يلتمسون العَوْن من خبراء الإرشاد الذين يعرضون خدماتهم وأتعابهم، على أمل بأن يدلوهم على فعل المستحيل، فيأكلون الكعكة ولا ينقص منها شيء، ويتلذّذون بألذ ما في العلاقة، ويتركون أجزاءها المرة الصعبة، ويدفعون العلاقة إلى تقويتهم لا تعجيزهم، وإلى تمكينهم لا إضعافهم، وإلى إشباع الرغبات لا إلى إثقالهم بأعباء ومسؤوليات...

يرحّب الخبراء بتقديم المساعدة، واثقين بأن الطلب على نصائحهم وإرشاداتهم لن ينتهي أبداً؛ فمهما كَثُرت النصائح، لن تجعل الدائرة غير دائرية، إنها لن تفعل المستحيل... فما أكثر النصائح والإرشادات، ولكن أثرها لا يعدو أن يكون رفعاً للممارسة السائدة إلى مستوى المعرفة السائدة، ومن ثَم إلى قمم النظرية المهيمنة المعتمدة. وهكذا يرحّب طالبو النصيحة بتصفح الأعمدة الصحافية عن «العلاقات» في المجلّات الملوّنة البرّاقة، الشهرية والأسبوعية، وفي الملاحق الأسبوعية للصحف اليومية الجادة وغير الجادة، ليسمعوا ما ظلوا يرغبون في سماعه من «أهل الخبرة»، لأن الخجل كان يمنعهم من الجزم بهذه الأمور وتسميتها بأسمائها، ومن التطفّل على أمور «أناس آخرين مثلهم»، ومن ثَم الاطمئنان قدر استطاعتهم بتأكيد الخبراء لهم أنهم ليسوا وحدهم في سعيهم لحل أزماتهم بأنفسهم.

وهكذا يتعلّم القرّاء مما لدى قرّاء آخرين من تجارب يعيد خبراء الإرشاد تدويرها، أنه بإمكانهم تجريب «علاقات الجيب العلوي»، أي تلك العلاقات التي يمكنهم إخراجها من الجيب عندما يحتاجون إليها، ويدفعونها إلى أسفل الجيب عندما لا يريدونها. وربما يتعلمون أن هذه العلاقات تشبه مشروب «الرايبينا» (Ribena)، فهو مُركّز للغاية، ويبعث على الغثيان، وربما يضرّ بالصحة، ومن ثَمّ فإنّ هذه العلاقات، مثل شراب الرايبينا، ينبغي تخفيفها بالماء عند تناولها. وربما يتعلمون أن «الأزواج شبه المنفصلين» أهلٌ للثناء؛ فهم الثوّار الذين يفجّرون فقاعة العلاقة الزوجية الخانقة. وربما يتعلّمون أن العلاقات، مثل السيارات، ينبغي أن تخضع للفحص السنوي الدوري للتأكد من صلاحيتها. فخلاصة ما يتعلّمونه هو أن الالتزام، ولا سيما الالتزام طويل المدى، هو أخطر فخ ينبغي عليهم الحذر منه عند «الارتباط». فها هي إحدى خبيرات الإرشاد النفسي تنصح قرّاءها قائلة: «عندما تلزمون أنفسكم، مهما كان الالتزام فاتراً، تذكروا أنكم قد تغلقون بالتزامكم الباب أمام إمكانات رومانتيكية أخرى ربما تكون أكثر إمتاعاً وإشباعاً». وهذه خبيرة أخرى تبدو أكثر وضوحاً وصراحة عندما تقول: «إن وعود الالتزام لا معنى لها على المدى البعيد . . . إنها مثل الاستثمارات تخضع لحسابات المكسب والخسارة»، فإن أردت «الارتباط»، فقف على مسافة، وإن أردت الاستمتاع بالحياة المشتركة فلا تقطع على نفسك عهداً ولا تطلبه، بل اجعل الأبواب كافة مفتوحة على الدوام.

وإذا سألنا أهل ليونيا، وهي إحدى **المدن الخفية** التي صورها إيتالو كالفينو، لقالوا: إن رغبتهم تتمثل في «الاستمتاع بأشياء جديدة مختلفة». واقع الأمر أنهم كل صباح «يرتدون ملابس جديدة تماماً، ويتناولون عُلباً لم يفتحها غيرهم من أحدث الثلاجات، وينصتون إلى أحدث أغاني الإعلانات التي تبثها أحدث أجهزة الراديو». ولكن كل صباح «تنتظر فضلات الأمس التي تفرزها مدينة ليونيا عربات القمامة»، ولنا الحق أن نتساءل إذا كانت الرغبة الحقيقية التي يبديها أهل ليونيا ليست سوى «التلذذ بطرح الأشياء، والتخلص من النفايات اليومية، وتطهير أنفسهم من قذارتها»، وإلا فلِمَ يُرحَّب بعمال نظافة الشوارع وكأنهم الملائكة، حتى وإن كانت مهمتهم «يحوطها صمت مهيب»، وهذا أمر مفهوم، فما أن تحقق التخلص من الأشياء، فلا أحد يريد أن يفكر فيها ثانية».

فلنفكِّر في الأمر معاً . . .

ألا يشبه أهل عالمنا الحديث السائل أهل ليونيا عندما يقلقون من شيء وهم يتحدثون عن شيء آخر؟ إنهم يقولون: إن أمنيتهم أو رغبتهم أو هدفهم أو حلمهم هو «الارتباط»، ولكن أليسوا منشغلين غالباً بمنع ترسيخ العلاقات؟ فهل يحرصون حقاً كما يقولون على علاقات راسخة أم أنهم يرغبون أكثر من أي شيء آخر، أن تكون هذه العلاقات خفيفة وفضفاضة، بحيث تتبع نموذج الثروات الذي تحدّث عنه ريتشارد باكستر، تلك الثروات التي من المفترض «أن توضع على الأكتاف مثل عباءة خفيفة» حتى يمكن خلعها بسهولة في أي لحظة؟ وإذا وضعنا جميع الحقائق في الاعتبار، فإن النصيحة التي يحتاجون إليها حقاً يمكن صياغتها في السؤال الآتي: كيف يمكن تثبيت العلاقات؟ أو كيف يمكن إذا اقتضى الأمر قطعها من دون ضرر وبضمير مرتاح؟ وما من إجابة سهلة عن ذلك السؤال، وإن كان لا بد من طرحه، وإن كان سيستمر طرحه في المستقبل، ويظل أهل العالم الحديث السائل يعانون العبء الثقيل الذي تمثّله أكثر المهام ازدواجية بين المهام العديدة التي يواجهونها كل يوم.

ربما تضيف فكرة «العلاقات» نفسها مزيداً من الارتباك الحاصل. فمهما بذل الباحثون عن العلاقات، ومرشدوهم من جهد، فإن الفكرة تقاوم التطهّر الكامل الحقيقي من إيحاءاتها الضمنية المزعجة المقلقة. إنها تبقى محمّلة بالأخطار الغامضة والهواجس القاتمة. إنها تتحدث عن متع العيش المشترك وأهوال التقييد في آن، وربما يفسر ذلك عزوف الناس عن الحديث عن تجاربهم وإمكاناتهم بمصطلحات «الارتباط» و«العلاقات»، وميلهم بدلاً من ذلك إلى الحديث (بمساعدة وتشجيع من خبراء الإرشاد) عن «الاتصالات»، و«الاتصال»، و«التواصل»، وبدلاً من الحديث عن «شركاء الحياة»، فإنهم يفضّلون الحديث عن «الشبكات»، فما هي ميزات لغة «الاتصال» التي تغيب عن لغة «العلاقات»؟

تختلف «الشبكة» عن كل من «العلاقة»، و«القرابة»، و«شراكة الحياة»، وغيرها من الأفكار المشابهة التي تبرز الالتزام المتبادل بينما تستبعد ضدّها أو تغفله في صمت، ألا وهو فكّ الارتباط. فمصطلح «الشبكة» يرمز إلى

مصفوفة تقوم بالوصل والفصل في آن، فلا يمكن تخيّل الشبكات من دون تفعيل هاتين الخاصيتين في آن. ففي الشبكة يكون الوصل والفصل خياريْن مشروعيْن على حدّ سواء، ويحظيان بالمكانة نفسها، ويشغلان الأهمية نفسها. فإذا سأل سائل: أيُّ هذين الخيارين المكملين يمثّل «جوهر» الشبكة؟ فلا معنى لسؤاله؛ ذلك لأن «الشبكة» توحي بلحظات «اتصال» تتخلّلها فترات تجوال حر، وفي الشبكة يكون الاتصال بالطلب، ويمكن قطعه عند الرغبة في ذلك. فالعلاقة «غير المرغوبة التي لا يمكن قطعها» هي الإمكانية التي تَسِمُ «الارتباط» بالخيانة كما يبدو، أما «الاتصال غير المرغوب» فهو عبارة متناقضة في حدّ ذاتها؛ ذلك لأن الاتصالات ربما تُقطَع، بل إنها تُقطَع قبل النفور منها بوقت طويل.

وهكذا فإن الاتصالات «علاقات افتراضية» تختلف عن العلاقات القديمة (والعلاقات «الملتزمة» والعهود طويلة المدى). ويبدو أنها تتوافق مع بيئة من بيئات الحياة الحديثة السائلة، يُفترض فيها ويُرجى أن تأتي «العلاقات الرومانتيكية» (وليس العلاقات الرومانتيكية وحدها) وتذهب بسرعة مذهلة، وفي حشود متزايدة، تلكز بعضها بعضاً، وتخرج بعضها بعضاً من على خشبة المسرح، وتتعالى صيحاتها فوق بعضها، واعدة «بإشباع أفضل وإرضاء أكبر». فالعلاقات الافتراضية، على العكس من العلاقات الواقعية، يسهل الدخول فيها والخروج منها. فهي تبدو أنيقة ونظيفة، ومألوفة، وسهلة الاستخدام مقارنةً بالعلاقات الواقعية الهامدة الثقيلة الخاملة المضطربة. ففي حوار مع شاب من مدينة باث يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاماً حول الشعبية الجارفة لعلاقات الصداقة الافتراضية على حساب حانات العُزَّاب الذين يشعرون بالوحدة وأعمدة «القلوب الوحيدة»، أشار الشاب إلى ميزة فارقة للعلاقات الإلكترونية قائلاً: يمكنك دائماً أن تضغط على كلمة «احذف».

وهكذا يبدو أن العلاقات الافتراضية («الاتصالات») تمتثل إلى قانون غريشام، فتطرد العملة الرديئة العملة الجيدة من السوق، وهذا لا يُسعد الرجال والنساء الذين يستسلمون للضغط، ولا يسعدهم ذلك أكثر مما أسعدتهم ممارسة العلاقات ما قبل الافتراضية، فالمرء يفوز بشيء ويخسر شيئاً آخر.

وقد أشار رالف والدو إمرسون إلى أن التزلج على الجليد يعني أن سلامتنا في سرعتنا، فعندما يخذلنا الكيف، نميل إلى تعويض ذلك بالكم؛ وما دامت الالتزامات بلا معنى، وما دامت العلاقات غير موثوقة، وغير دائمة على الأرجح، فإننا نميل إلى تعويض شراكات الحياة بشبكات الاتصال. وما أن نفعل ذلك، تزداد صعوبة الاستقرار (ويزداد النفور منه)؛ فالمرء يفقد المهارات اللازمة للاستقرار أو المساعدة على الاستقرار. وهكذا فإن الحركة الدائبة التي كانت تعد امتيازاً وإنجازاً صارت ضرورة، كما أن عملية الحفاظ على السرعة التي كانت تعدّ مغامرة مثيرة صارت عملية مُملة ومُنهكة. والأهم أن هذا «اللايقين» البغيض وذاك الارتباك المقيت يلازمان المرء ويأبيان الرحيل. وهكذا فإنّ سهولة فكّ الارتباط، وإنهاء العلاقات عند الحاجة، لا تقلّل المخاطر، بل توزّعها فقط بطريقة مختلفة مع المخاوف التي تخرجها.

والكتاب الذي بين أيدينا يصب اهتمامه على المخاطر والمخاوف المرتبطة بالعيش المشترك، والعيش المنفصل، في عالمنا الحديث السائل.

الفصل الأول

الوقوع في الحب والخروج منه

«صديقي العزيز، أبعث إليك بعمل متواضع، يمكن وصفه من دون إجحاف بأنه من دون بداية ولا نهاية؛ فكل شيء فيه بداية ونهاية في آن... وأرجو منك أن تتأمل الراحة الرائعة التي تمثّلها تلك التركيبة للجميع: لك، ولي، وللقارئ. فكلنا يستطيع اجتزاء هذه التركيبة؛ أنا في تأملاتي، وأنت في المخطوطة، والقارئ في قراءته، فأنا لا أُمسك بالإرادة العنيدة للأجزاء من أولها إلى آخرها لأصنع حبكة مفتعلة. فلك أن تحذف الجزء الذي ترغب في حذفه، وستلتحم أجزاء الفانتازيا المتعرجة من دون عناء، واحذف ما شئت من الشذرات، وستجد أن كل شذرة يمكن أن تكون قائمة بنفسها، وعلى أمل بأن بعض الأبيات ستسرّك وتعجبك، فإني أهديك الديوان بأكمله».

هكذا قدّم شارل بودلير ديوانه **سأم باريس** (*Le Spleen de Paris*). ويا للأسف أنه فعل، فلو لم يفعل لتمنيت أن أكتب هذا الاستهلال نفسه أو استهلالاً مشابهاً. لكنه فعل، ولا يسعني هنا إلا أن أستشهد بكلامه...

«احذف ما شئت من الشذرات، وستجد أن كل شذرة يمكن أن تكون قائمة بنفسها»؛ فالشذرات المتدفقة من قلم بودلير كانت قائمة بنفسها حقاً، وأما إمكانية قيام الشذرات الفكرية المتفرّقة في هذا الكتاب بنفسها، فلا يمكنني أن أجزم بها، فالقارئ هو الذي يحكم على ذلك.

وما أكثر الأقزام بين الأفكار العملاقة، وهذا ما دفع إلى ابتكار المنطق والمنهج، وما أن اكتشفهما الإنسان حتى اتّبعهما المفكرون بكل سرور وامتنان. فبإمكان الأقزام أن تتوارى، وتنسى ضآلتها وسط عظمة الحشود المنتظمة الزاحفة في المعركة. فمن ذا الذي يمكنه أن يلاحظ ضآلة الجنود

ما أن رُصت الصفوف؟ وهكذا أصبح من الممكن تكوين جيش يبدو قويّاً للغاية برصّ تشكيلات قتالية منتظمة تتوارى فيها الأقزام.

وربما كان ينبغي أن أتبع هذه الطريقة مع هذه الشذرات المتقطعة، ربما إرضاءً لمدمني العمل وفق المنهجية لا أكثر. ولكن ما دُمت لا أملك وقتاً كافياً لإتمام تلك المهمة، فليس من الحكمة أن أهتمّ برص الصفوف الآن، وأرجئ التعبئة والحشد لوقت لاحق.

فعندما أراجع نفسي، أجد أن الوقت الذي أملكه يبدو قصيراً جداً، لا لأنني شيخ كبير، ولكن لأنّ المرء كلّما يتقدّم به العمر يدرك أنه مهما بدت الأفكار كبيرة، فلن تسَع ثراء التجربة البشرية ولن تحصرها. إننا نعرف أشياءَ، ونتمنّى أن نعرف أشياءَ أخرى، ونصارع حتى نعرفها، ويجب أن نعرفها، عن الحب أو الكره، عن العيش المشترك أو حياة الوحدة، عن الموت معاً أو الموت وحيداً، فهل يمكن إخضاع كل ذلك للترتيب والتنظيم والمطابقة لمعايير الاتساق والتماسك والاكتمال التي تخضع لها الأمور الأقل أهمية؟ وربما يكون ذلك ممكناً، بعد مرور ما يكفي من الوقت، في لانهائية الزمن بالطبع.

فعندما نضع في الاعتبار أكثر الأمور أهمية للحياة البشرية، فإنّ أهم الأشياء تظلّ في طيّ الكتمان ولا نعبّر عنها، أليس كذلك؟

الحب ... والموت

الحب والموت، الشخصيتان الرئيستان في هذه القصة، قصة بلا حبكة ولا نهاية، بل تكثيف لأغلب صخب الحياة وضجيجها، وهما إقرار بتلك المعالجة/ الكتابة/ القراءة.

يقول إيفان كليما: «ما من شيء أقرب إلى الموت مثل الحب المتحقّق، فظهور أحدهما إنما هو ظهور واحد منفصل، لكنه أيضاً ظهور وحيد وللأبد، فلا يحتمل أي تكرار، ولا يسمح بأي استئناف، ولا يعد بأي إرجاء. فلا بد لكل منهما من أن يقوم بنفسه، وواقع الأمر أن كلاً منهما يقوم بنفسه، وكل واحد منهما يولد للمرة الأولى، أو يولد من جديد، متى أتى، وهو يأتي بغتة من اللامكان على الدوام، من ظلمة اللاوجود من دون ماض ولا مستقبل.

وفي كل مرة، يبدأ كل واحد منهما من البداية، كاشفاً تفاهة الحبكات الماضية وعبث الحبكات المستقبلية بأسرها».

فلا يمكن دخول الحب ولا الموت مرتين، أو كما قال هرقليطس: «إنك لا تستطيع أن تنزل في النهر نفسه مرتين». واقع الأمر أن كلاً منهما يمثّل البداية والنهاية، ومن ثَم يرفضان البدايات والنهايات الأخرى كافة ويتجاهلانها.

اعتاد برونيسلاف مالينوفسكي أن يسخر من أنصار نظرية انتشار الحضارة الذين كانوا يتعاملون مع مقتنيات المتاحف على أنها سلالات الأشياء وأصولها؛ فبعدما رأوا أدوات حجرية أكثر بدائية في صناديق زجاجية أمام أدوات أكثر تقدماً، صاروا يتحدّثون عن تاريخ الأدوات، كما لو أن فأساً حجريّاً أنجب فأساً آخر بالطريقة نفسها التي ينجب بها حصان بري بعد مرور ما يكفي من الوقت حصاناً مروضاً. فأما أصول الأحصنة وسلالاتها فيمكن تتبعها، وأما الأدوات فليست أسلافاً ولا خلائف لأدوات أخرى، بل إن الأدوات، على العكس من الأحصنة، ليس لها تاريخ خاص، وربما نقول إنها معالم للسِيَر الفردية الإنسانية والتواريخ الجمعية، إنها تدفقات لتلك السِيَر والتواريخ أو ترسبات لها.

وهذا الكلام ينطبق إلى حد كبير على الحب والموت. فالقربى والقرابة والعلاقات السببية إنما هي سمات الذات الفردية البشرية أو الاجتماع الإنساني، أو كلاهما. فليس للحب ولا للموت تاريخ خاص بهما، بل إنهما أحداث في الزمن البشري، وكل واحد منهما يمثّل حدثاً منفصلاً لا يرتبط بأي حال (ولا يرتبط ارتباطاً سببيّاً) بأحداث أخرى «مشابهة»، إلا في كتابات استرجاعية تطمح إلى تحديد الصلات، أي اختلاقها، وفهم ما يستعصي على الفهم.

وهكذا لا يمكن للمرء أن يتعلّم الحب ولا أن يتعلّم الموت؛ فلا يمكن تعلّم الفن المراوغ، المرغوب والممنوع، الذي يساعد على اجتناب قبضتيهما والابتعاد عن طريقهما. فالحب والموت لهما أوان، ولا يدري المرء متى يأتيان. ومتى حانت ساعتهما، فإنهما يأتيان بغتة، يُبعثان من العدم ليقتحما مشاغلنا اليومية، وبالطبع ربما نتعلّم من الأحداث الماضية حتى نكون أكثر

حكمة بعد وقوعها، ونحاول أن نتتبّع أثرها، ونؤسّس علاقة سببية بين الأحداث الماضية والأحداث التالية لها، ونحاول رسم سلسلة سببية معقولة لما حدث، وغالباً ما ننجح في ذلك. إننا نحتاج إلى ذلك النجاح لما يأتي به من راحة روحية؛ فهو يُحيي، ولو بطريقة غير مباشرة، الإيمان بانتظام العالم وبإمكانية التنبؤ بالأحداث، وهما شرطان لا غنى عنهما لسلامة العقل. كما أنّ هذا النجاح يخلق وهماً بحكمة مكتسبة، إنه وهم التعلّم، مثلما يتعلّم المرء قوانين الاستقراء التي سنّها جون ستيوارت مِل، ومثلما يتعلّم قيادة السيارات، وتناول الطعام باستخدام عوديْن خشبييْن بدلاً من الشوكة والسكين، أو مثلما يتعلّم طريقة ترك انطباع جيد لدى من يجرون معه مقابلة شخصية من أجل وظيفة ما.

ولا شك في أنّ التعلّم في حالة الموت يقتصر على تجربة الآخرين، ومن ثَم فهذا التعلّم وهم محض؛ فتجربة الآخرين لا يمكن تعلّمها بوصفها تجربة، ولا يمكن فصل التجربة المعاشة الأصلية عن قوى الإبداع والخيال التي تمتلكها الذات الفاعلة وتصنع بها المنتج النهائي لموضوع التجربة. فلا سبيل إلى معرفة تجربة الآخرين إلا بوصفها تأويلاً لما خاضه الآخرون من تجارب. وربما كان لبعض القطط الحقيقية، كما في أفلام كرتون توم وجيري، تسع أرواح أو يزيد، وقد يعتقد من دخلوا ديناً جديداً أنهم ولدوا من جديد، لكن الحقيقة لا تتغير؛ فالموت، مثل الميلاد، يحدث مرة واحدة فقط، وليس هنالك من وسيلة يتعلم بها المرء من حدث لن يحدث له ثانية أبداً، أن «يفعله كما يجب في المرة القادمة».

ويبدو أن الحب يحظى بمكانة مختلفة عن غيره من أحداث المرة الواحدة.

واقع الأمر أن المرء يمكن أن يقع في الحب أكثر من مرة، وبعض الناس يفتخرون، أو يشكون، أن الوقوع في الحب والخروج منه يحدث لهم بكل سهولة (والبعض الآخر أدرك ذلك في أثناء الوقوع في الحب أو الخروج منه)، وكلنا سمعنا قصصاً عن أشخاص «ميالين إلى الوقوع في الحب» و«قابلين للوقوع فيه».

ثمة أسباب وجيهة لأن نرى الحب، ولا سيما «التعلّق بالمحبوب»،

باعتباره، وبطبيعته في الغالب، حالة متكررة، أو قابلة للتكرار، بل ومغرية بمحاولات متكرّرة. فعند الإلحاح علينا، لا يجد أغلبنا مفراً من ذكر مرات عديدة شعرنا فيها أننا وقعنا في الحب وتعلّقنا بالمحبوب. وربما يخمّن المرء (وهو تخمين في محله) بأنّ أهل زماننا يميلون إلى إطلاق كلمة الحب على أكثر من تجربة مرّوا بها في حياتهم، إنهم أناس لا يملكون أن يجزموا بأن الحب الذي يعيشونه الآن هو الأخير، بل يتوقّعون المزيد من تجارب الحب. وإذا صح هذا التخمين، فلا ينبغي أن ندهش، فلقد انقضى عهد الحب الرومانتيكي القائم على مقولة «تعاهدنا على ألا يفرقنا إلا الموت»، لقد انتهى تاريخ صلاحية هذا التعريف الرومانتيكي بسبب التفكيك الجذري لأبنية القرابة التي كانت تدعمه، وكان يستمدّ منها قوته وحيويته وأهميته الخاصة. ولكن موت تلك الفكرة يعني بالضرورة تسهيل الاختبارات التي لا بد للتجربة من اجتيازها كي تُسمّى «حُباً». فبدلاً من أن يحقّق الناس مستويات عالية من الحب، صاروا يخفّضون مستوياته، فاتّسع نطاق التجارب التي يُشار إليها بكلمة «الحب» اتّساعاً كبيراً، حتى أن العلاقات الجنسية لليلة واحدة صارت تسمى «ممارسة الحب».

هذا الاتّساع المفاجئ والوفرة الواضحة في «تجارب الحب» ربما يعزّزان الاعتقاد بأن الحب (الوقوع في الحب والتماسه) مهارة يتعلّمها المرء، وبأنّ إتقانها يزيد كلّما زادت التجارب والمواظبة على التدريب. وربما يعتقد المرء (وهو يعتقد في الغالب الأعم) بأنّ مهارات «ممارسة الحب» تنمو بالضرورة كلّما تراكمت الخبرة، وأن الحب التالي سيكون تجربة أكثر روعة من التجربة التي يستمتع بها حالياً، وإن لم تكن مثيرة ورائعة مثل تجربة أخرى قد تظهر في المستقبل.

بيد أن هذا وهم آخر. . . فالمعرفة التي يزداد معدّلها كلما زاد عدد تجارب الحب إنما هي معرفة بالحب بوصفه أحداثاً منفصلة، وحادة، وقصيرة، وصادمة، يخوضها المرء بوعي مسبق بهشاشتها وزوالها. فالمهارات المكتسبة إنما هي مهارات «الإنهاء السريع للعلاقات والبدء من جديد،» وأما «النموذج الأصيل للخبير المحنك» الذي كان يملك تلك المهارات، كما يرى سورين كيركغارد، فهو دون جوان كما تصوره أوبرا موتسارت **دون جيوفاني**. لكن دون جوان لم يكن باستطاعته مقاومة تكرار

المحاولة، فكان مهووساً بمنع كل المحاولات الآنية من اعتراض طريق المحاولات الأخرى الممكنة، ومن ثَم فإن دون جوان يملّ أيضاً النموذج الأصيل «للعاجز عن الحب»، فلو كان الحب هو الغرض الذي يبتغيه من البحث والتجريب الدائمين، لانتفت ضرورة التجريب، وهكذا فإن أثر الامتلاك الظاهر للمهارات ينتهي، كما في حالة دون جوان، إلى «نزع القدرة على تعلّم الحب»، وإلى «عجز معتاد» عن الحب.

وهذه نتيجة متوقعة، إنها انتقام الحب، إذا جاز التعبير، ممن يجرؤون على تحدي طبيعته. فالمرء يمكنه أن يتعلم أداء نشاط ما في وجود مجموعة من القواعد الثابتة في بيئة مستقرة يغلب عليها التكرار، وتشجّع التعلّم، والتلقين، والحفظ، والتطبيق فيما بعد. أما في بيئة غير مستقرة، فإن الحفظ واكتساب العادات، وهما السمتان البارزتان للتعلّم الناجح، يأتيان بنتائج عكسية، بل وربما ينجم عنهما عواقب وخيمة. فما يثبت أنه مميت في كثير من الأحيان للفئران ـ تلك الكائنات الذكية للغاية، والقادرة على التعلم بسرعة استخلاص ما يسد رمقها من فضلات المجاري السامة ـ إنما هو عنصر عدم الاستقرار، عنصر تحدي القواعد، وهو العنصر الذي تضعه في شبكة المجاري ـ «آخرية» كائنات بشرية ذكية متنوعة، وهي آخرية لا تعرف الانتظام، ولا يمكن تعلمها، ولا التنبؤ بها، ولا اختراقها بأي حال من الأحوال؛ فهذه الكائنات البشرية معروفة بميلها الشديد إلى كسر الروتين وإفساد التمييز بين الانتظام وعدمه. فإذا ما تلاشى ذلك التمييز، فلا مجال للتعلم (إذا كان التعلم يعني اكتساب العادات المفيدة). فمن يصرون على ربط أفعالهم بأفعال سابقة يغامرون بمجازفات انتحارية ويجلبون لأنفسهم متاعب لا نهاية لها، مثلهم في ذلك كمثل الجنرالات المعروفين بخوضهم آخر حروبهم التي انتصروا فيها، مرة أخرى.

«من طبيعة الحب قبول المجازفات والمتاعب»، هكذا قال الشاعر الروماني لوكانوس قبل ألفي عام، وهذه عبارة رددها فرانسيس بيكون بعد ذلك بقرون عديدة.

وفي **محاورة المأدبة** لأفلاطون، تظهر امرأة من مدينة مانتينيا اسمها ديوتيما (وهي «نبية» بحسب الترجمة الإنكليزية)، وتبيّن لسقراط، الذي يتفق

معها تماماً، أن «الحب ليس لما هو جميل، كما تعتقد، بل للإنجاب والولادة فيما هو جميل». فالحب يعني الرغبة في «الإنجاب والتكاثر»، ومن ثَم فإن المحبّ «يبتغي ما هو جميل لينجب منه». فلا يجد الحب معناه في اشتهاء ما هو كامل ومكتمل، بل في الرغبة الملحة في التشارك في إبداع الكمال والاكتمال. وهكذا فإن الحب يشبه العُلو (Transcendence)، إنه اسم آخر للرغبة الإبداعية، ومن ثم فهو محفوف بالمخاطر، وهو مثل كل إبداع لا يعلم أبداً مآله.

يقع في كل حب كائنان على الأقل، يمثّل كل واحد منهما المجهول العظيم في معادلات الآخر. وهكذا يكون الحب أقرب إلى تقلّب القدر وتغيّره المفاجئ، ذاك المستقبل المخيف الغامض الذي لا يمكن معرفته مسبقاً حتى يمكن استباقه أو اجتنابه، حتى يمكن التعجيل به أو إيقافه. فالحب هو الانفتاح على القدر، وهو أسمى الحالات البشرية، حالة يمتزج فيها الخوف بالفرح ليتحوّلا إلى خليط لا يسمح لمكوناته بالانفصال. فالانفتاح على القدر يعني ميلاد الحرية، تلك الحرية المتجسّدة في الآخر، في رفيق الحب. ويعبّر إريك فروم عن هذه الحالة قائلاً: «لا يمكن تحقيق الإشباع في الحب الفردي . . . من دون تواضع حقيقي، وشجاعة حقيقية، وإيمان حقيقي، وانضباط حقيقي»، لكن فروم ما يلبث أن يقول في حزن وأسى: «إنه في ثقافة تندر فيها تلك الخصال، لا بد من أن تندر القدرة على الحب»[١].

وهذا الكلام صحيح تماماً، في ثقافة استهلاكية مثل ثقافتنا؛ فهي ثقافة تفضل المنتجات الجاهزة للاستخدام الفوري، والاستعمال السريع، والإشباع اللحظي، والنتائج التي لا تحتاج إلى جهد طويل، والوصفات السهلة المضمونة، والتأمين ضد المخاطر كافة، وضمانات استرداد النقود المدفوعة. فالوعد بتعلم فن الحب إنما هو وعد بتحويل «تجربة الحب» إلى ما يشبه السلع الأخرى التي لها مفعول السحر والإغواء بالتلويح بكل تلك المميزات والوعد بالإشباع الفوري للحاجات من دون انتظار ولا جهد ولا تعب (فالوعد بتعلّم فن الحب وعد زائف يتمنّى الناس كل المنى أن يكون وعداً حقيقيّاً).

---

(١) Erich Fromm, *The Art of Loving* (1957; Thorsons, 1995), p. vii.

فلا حبّ من دون تواضع وشجاعة، فلا بدّ من توافرهما، بقوة متجدّدة على الدوام، عندما يدخل المرء مجاهل غير مرسومة. ومتى جاء الحب اثنين أو أكثر من البشر، فهو دليلهم في تلك المجاهل.

فالحب كما يشدد ليفيناس[٢] يختلف عن التملّك والتسلّط، فليس الحب معركةً ولا التحاماً ولا معرفة.

الحب «علاقة مع ذات أخرى، مع المجهول، مع المستقبل، مع الغائب عن العالم الذي يحوي كل ما هو كائن. فعاطفة الحب تكمن في الازدواجية المنيعة التي يتّسم بها البشر». وأما المحاولات الرامية إلى التغلب على تلك الازدواجية، وترويض المُشاكِس، وتدجين المُشاغب، وتحويل المجهول إلى متوقَّع، وتقييد الحركة الحرة، كل تلك المحاولات تنذر بموت الحب، فلن يعيش الحب بعد موت تلك الازدواجية، فالحب يرى في التملّك والتسلّط والالتحام والخذلان فرسان سِفْر الرؤيا الأربعة [الغزو، والحرب، والمجاعة، والموت].

وهنا تكمن الهشاشة العجيبة للحب مع رفضه المشاكس للقبول بضعفه بسهولة. فالحب في صوره كافة يسعى لنزع الملكية، ولكن في لحظة الانتصار يلقى هزيمته الكبرى. وكل الحب يصارع لإخفاء ما يعتريه من قلق وعدم استقرار، ولكن إذا نجح في ذلك، فإنه يذبل ويتلاشى. فالحب/ الإيروس يتلبّسه شبح الموت/ ثاناتوس الذي لا يمكن لأية تعويذات سحرية أن تطرده، ولا يرجع ذلك إلى نضوج الحب قبل أوانه، ولا يمكن للتدريب ولا التعليم الذاتي مهما بلغا أن يحرّراه من تلك النزعة الانتحارية.

التحدّي والجذب والإغواء الذي يمثّله الآخر يوسّع المسافة تماماً، مهما كانت مختصرة وصغيرة. فالانفتاح يبدو مثل هاوية سحيقة، ويبدو أن الالتحام أو التسلّط هو العلاج الوحيد للعذاب الناجم عن ذلك، حيث يوجد خيط رفيع، يسهل إغفاله، بين مداعبة رقيقة لطيفة وقبضة حديدية قاسية. فلا يمكن للحب أن يخلص لنفسه من دون ممارسة المداعبة الرقيقة اللطيفة، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك من دون المجازفة بالقبضة الحديدية القاسية.

---

(٢) Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre* (Presses Universitaires de France, 1991), pp. 81, 78.

فالحب يدفع يداً لتمتد إلى ذات أخرى، ولكن اليد التي تستطيع أن تداعب وتلاطف، يمكنها أيضاً أن تقبض بإحكام وتضغط بقوة.

ومهما تعلم المرء عن الحب والمحبة، فإن الحكمة لا تأتيه إلا بعد وصولهما، مثل المسيح المخلِّص في كتابات كافكا.

وما دام الحب يحيا، فإنه يحوم حول حافة الهزيمة، إنه يفكك ماضيه وهو يحوم، فلا يترك أية خنادق محصّنة وراءه يمكن أن ينسحب إليها ويحتمي بها في حالة الخطر، وهو لا يعرف ما تحمله الأقدار ولا ما يخفيه المستقبل، ولن يكتسب ثقة قوية تمكنه من تبديد الغيوم وإخماد القلق، فالحب مرهون بمستقبل غامض غير مضمون.

ربما يكون الحب مخيفاً كالموت، وهو غالباً كذلك، ولكنه، بخلاف الموت، يخفي هذه الحقيقة بفورة الرغبة والإثارة. ولنا أن نشبه الفرق بين الحب والموت بالفرق بين الجاذبية والتنافر. لكن هذا التشبيه، إذا ما تأملناه ثانية، ربما لا يكون في محله، فوعود الحب عادة ما تكون أقل غموضاً من عطاياه، ومن ثَمَّ فإنّ إغراء الوقوع في الحب كبير، ولا سبيل إلى مقاومته، ولكن جاذبية الهروب منه كبيرة هي الأخرى ولا سبيل إلى مقاومتها. فغواية الحصول على الزهرة من دون أشواك ليست ببعيدة، ودائماً تصعب مقاومتها.

الرغبة والحب

إن الرغبة والحب شقيقان، وأحياناً يولدان توأماً، لكن لا يمكن أن يكونا توأماً متماثلاً (ناتجاً عن بويضة واحدة).

فالرغبة اشتهاء للاستهلاك، اشتهاء للإشباع والالتهام والابتلاع والهضم، إنها اشتهاء للتدمير، فلا تحتاج الرغبة إلى أي حافز آخر سوى حضور ذات أخرى. فذلك الحضور إهانة وإذلال دائميْن، والرغبة هي الباعث على الانتقام من الإهانة وصدّ الإذلال، إنها الباعث على سدّ الفجوة التي تحول دون الوصول إلى تلك الذات الأخرى، وهي تغري وتصدّ، وهي تغوي بوعد المجهول، وتستفز بآخريتها العنيدة المراوغة. فالرغبة تدفع إلى تجريد الآخرية من آخريتها، ومن ثم تعجيزها. فبعد استطعام الآخرية، واستكشافها، واستئناسها، وترويضها، فإنها تخرج وقد انتزعت شوكة

الإغواء وتحطمت، هذا إذا بقيت أصلاً، فثمة احتمال بأن تسقط بقاياها غير المهضومة من عالم المواد القابلة للاستهلاك إلى عالم النفايات.

إن المواد القابلة للاستهلاك مغرية، والنفايات منفرة، وتحقق الرغبة يليه التخلص من النفايات. ويبدو أن اعتصار الغرابة من «الآخرية» والتخلّص من الغلاف الخارجي اليابس هو ما يصدر عنه متعة الإشباع، متعة تتبدّد بمجرد انتهاء المهمة. فالرغبة في جوهرها اشتهاء للتدمير، وإن كانت اشتهاءً للتدمير الذاتي بطريقة غير مباشرة. فالرغبة منذ ميلادها مصابة بعدوى اشتهاء الموت، وإن كان هذا السر محفوظاً في طي الكتمان، حتى أن الرغبة نفسها لا تعرفه.

وأما الحب، فهو من جهة أخرى الحرص على الرعاية والحفاظ على موضوع الرعاية. إنه باعث يدفع بعيداً عن المركز لا رغبة تجذب نحو المركز، إنه قوة تتمدد وتتجاوز وتبسط يدها لما هو «خارجها»، قوة تستوعب الذات في الموضوع، وليس العكس، كما تفعل الرغبة. وهكذا يرتبط الحب بالإضافة إلى هذا العالم، وكل إضافة تمثّل الأثر الحي للذات المُحبة. ففي الحب، تنغرس الذات رويداً رويداً في العالم، وتتمدّد الذات المُحبة عبر إهدائها نفسها للمحبوب. فالحب يتعلق ببقاء الذات عبر آخرية الذات. ومن ثَم فإن الحب يعني التوق إلى توفير الحماية والإطعام والإيواء، وكذلك المداعبة والملاطفة والتدليل، أو الحراسة اليقظة، والتسييج، والحبس. إن الحب يعني أن يكون المرء في خدمة الآخر، وتحت طلبه، ورهن إشارته، لكنه يعني أيضاً نزعة الملكية والاستحواذ على المسؤولية، إنه السيادة عبر الاستسلام، وترتد التضحية في صورة تعظيم للسلطة، فالحب توأم ملتصق للتسلط، ولا حياة لأحدهما إذا انفصلا.

فإذا كانت الرغبة تبتغي الاستهلاك، فإن الحب يبتغي التملك. وإذا كان تحقق الرغبة يعني تدمير موضوعها، فإن الحب ينمو ببقاء موضوعه ودوامه. وإذا كانت الرغبة تدمّر نفسها بنفسها، فإن الحب يديم نفسه بنفسه.

لكن الحب، مثل الرغبة، يمثل تهديداً لموضوعه. فأما الرغبة فتدمر موضوعها، وتدمر نفسها في أثناء ذلك، وأما شبكة الحماية التي ينسجها الحب بعناية حول موضوعه المحبوب فتستعبد موضوعه، وهكذا يأسر

الحبيب حبيبه، ويلقي القبض عليه، ويسجنه، حمايةً له.

الرغبة والحب لهما مقاصد متعارضة، فالحب شبكة تُنسج من أجل الأبدية، وأما الرغبة فوسيلة للهروب من الأعباء الثقيلة التي يتطلّبها نسج الشِباَك، فالحب بطبيعته يسعى إلى إدامة الرغبة، وأما الرغبة بطبيعتها فتهرب من قيود الحب.

وتصف كاثرين جارفي لحظة الوقوع في الحب في صحيفة «الغارديان» الأسبوعية قائلةً: «تلتقي أعينكما عبر غرفة مزدحمة، تشتعل شرارة الجاذبية، تتجاذبان أطراف الحديث، ترقصان، تضحكان، تتناولان الشراب أو تمزحان، وفي طرفة عين، يسأل أحدكما الآخر: عندك أم عندي؟ ولا يلقي أي منكما بالاً لما قد يحدث، ولكن بطريقة أو بأخرى، قد تتحول ليلة واحدة إلى أسبوع، ثم إلى شهر، وإلى سنة، أو أطول»[٣].

تلك النتيجة المفاجئة لتوهُّج الرغبة الجنسية التي تخمدها ليلة واحدة تصفها كاثرين جارفي بأنها «منزل عاطفي انتقالي يتوسط حرية المعاشرة الجنسية العارضة وجدِّية العلاقة الوطيدة» (وإن كانت «الجدية»، كما تُذكِّر كاثرين جارفي قرّاءها، لا تحمي العلاقة الوطيدة من الانتهاء «بمتاعب ومرارة»، عندما يظل أحد الطرفين «ملتزماً باستمرار العلاقة بينما ينشغل الطرف الآخر بالبحث عن فرص جديدة). ولكن المنازل الانتقالية، مثل كل الترتيبات الأخرى المؤقتة في عالم مائع يعجز عن تقييد المستقبل ويبغض تقييده، ليست بالضرورة شيئاً سيئاً (كما ترى كاثرين جارفي، والدكتورة فاليري لامونت، وهي خبيرة معتمدة في الإرشاد النفسي تستشهد كاثرين جارفي بآرائها)؛ «فعندما تلزمون أنفسكم، مهما كان الالتزام فاتراً، تذكروا أنكم قد تغلقون بالتزامكم الباب أمام إمكانات رومانتيكية أخرى» (أي التنازل عن حق البحث عن فرص جديدة أفضل، على الأقل حتى يطالب الطرف الآخر بهذا الحق أولاً).

وهذه ملاحظة ثاقبة، وتقييم دقيق للموقف، فإما الحب وإما الرغبة.

وما أكثر الملاحظات الثاقبة: أعينكما تلتقي عبر الغرفة، وفي طرفة

---

(٣) *Guardian* Weekend, 12 Jan. 2002.

عين. . . تشتعل فجأة شرارة الرغبة في اللعب معاً على الفراش، وهي ليست بحاجة إلى طرق الباب كثيراً حتى يُسمح لها بالدخول، فعلى غير العادة في عالمنا الذي يسيطر عليه هاجس الأمن قد توجد أبواب لا أقفال لها، ولا دائرة تلفزيونية مغلقة تراقب المتطفّلين عن كثب، وتميّز اللصوص الأشرار عن الزائرين الأبرار. فالتأكد من اتفاق الأبراج الفلكية للطرفين يفي بالغرض ويشعل الشرارة (كما يحدث في أحد الإعلانات التلفزيونية التي تروج لأحد الهواتف النقالة).

ربما تشير كلمة «الرغبة» (Desire) إلى دلالات كثيرة، ولنا في التسوق خير دليل؛ فالمتسوّقون هذه الأيام، كما لاحظ هارفي فرغوسن، لا يشترون أغراضهم إشباعاً للرغبة، بل تحقيقاً للأمنية (Wish). فالرغبة تستغرق وقتاً طويلاً حتى يمكن غرسها ورعايتها وتغذيتها (وهو وقت طويل للغاية بمعايير ثقافة تبغض الإرجاء وتشجّع على «الإشباع الفوري»). إنّ الرغبة تحتاج وقتاً حتى تنبت، وتنمو، وتنضج. وبينما تتراجع تدريجيّاً فكرة «المدى الطويل، ما زال الوقت الذي يستغرقه نضج الرغبة يقاوم التسارع مقاومة شديدة، فالوقت المطلوب لجني ثمار الاستثمار في غرس الرغبة يبدو طويلاً جداً، إلى درجة لا يمكن احتمالها، ولا الصبر عليها.

لا يمنح المستثمرون الباحثون عن الربح مديري مراكز التسوق ذلك الوقت الطويل، وفي الوقت نفسه لا يريد المديرون أن يتركوا قرارات التسوق تقوم على دوافع تولّد وتنضج بعشوائية، ولا أن يتركوا عنايتها للمتسوقّين ومغامرات التسوق الذاتي الذي يفتقر إلى الخبرة ولا يمكن التعويل عليه. فلا بد من توليد فوري للدوافع التي تجعل المتسوقين يبتاعون وهم يتجوّلون بمركز التسوق، وقد تموت الدوافع أيضاً في الحال ما أن تحقّق الغرض منها؛ فلا داعي أن يمتد عمرها المتوقع أكثر من الفترة الزمنية التي يستغرقها المتسوّقون في التجول من باب الدخول إلى باب الخروج.

عادة ما تتبع تصميمات مراكز التسوق هذه الأيام نموذج الإثارة السريعة والإخماد السريع للأمنيات، لا نموذج الغرس الطويل الممل للرغبات وعنايتها. فالرغبة الوحيدة التي ينبغي أن تغرسها زيارة مراكز التسوق (بل وتغرسها بالفعل) هي الرغبة في التكرار الدائم للحظة الرائعة التي «ينطلق

منها المرء ويستمتع بالحياة»، ويسمح لأمنياته أن تدير المشهد من دون سيناريو مسبق. إن قِصَر العمر المتوقع للأمنيات هو ميزتها الأساسية التي تمنحها أفضلية على الرغبات. فالاستسلام للأمنيات، بخلاف اتباع الرغبات، يتسم بأنه لحظي، ويبشر بعد ترك أية عواقب دائمة يمكنها أن تمنع لحظات جديدة من النشوة الممتعة. وفي حالة العلاقات البشرية، ولا سيما العلاقات الجنسية، نجد أن اتباع الأمنيات لا الرغبات يترك الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام فرص رومانتيكية أخرى ربما تكون «أكثر إشباعاً وإمتاعاً»، كما توحي الدكتورة لامونت، وكما تأمل كاثرين جارفي.

لقد تغلغل الفعل القائم على الأمنية تغلغلاً عميقاً في السلوك اليومي بسبب هيمنة قوى السوق الاستهلاكي، وهكذا يبدو اتباع الرغبة مضطرباً ومتعثراً وقلقاً في حركته تجاه التزام المحبة.

إن الرغبة في صورتها المعهودة تحتاج إلى تعهد ورعاية، وتتطلب عناية طويلة، ومفاوضات شاقة من دون نتيجة مؤكدة، وبعض الخيارات الصعبة والتنازلات المؤلمة، والأسوأ من كل ذلك إرجاء الإشباع، وهو بلا شك أبغض تضحية في عالمنا الذي يحتفي بالسرعة وتعجيل الإشباع. أما الرغبة المتطرفة المدمجة والمضغوطة في صورة الأمنية ففقدت كثيراً من سماتها المنفرة، وصارت تصب اهتمامها على هدفها، وقد عبرت عن ذلك ببراعة الإعلانات التجارية التي احتفت باستحداث بطاقات الائتمان، وأكدت أن المرء بوسعه الآن الإشباع الفوري للرغبات من دون انتظار.

عندما تقود الأمنية علاقة الحب («أعينكما تلتقي عبر غرفة مزدحمة»)، فإنها تتبع نموذج التسوق، ولا تتطلب سوى مهارات مستهلك عادي ذي خبرة متواضعة. فعلاقة الحب، مثل السلع الاستهلاكية الأخرى، تتطلب الاستهلاك الفوري (فلا تحتاج إلى تدريب إضافي ولا إعداد طويل)، والاستعمال مرة واحدة «من دون أسف»؛ إنها، في المقام الأول والأخير، غير قابلة لإعادة الاستعمال.

وعندما يدرك المستهلك أن السلع التي اشتراها معيبة أو غير مُرضية، يمكنه استبدالها، والحصول على سلع أخرى أكثر إرضاءً، حتى وإن لم تتوافر خدمة ما بعد البيع ولا ضمانات استرداد النقود المدفوعة. ولكن حتى

إذا أوفت هذه السلع بوعودها، ليس من المتوقع أن تظل قيد الاستعمال زمناً طويلاً، ولنا في السيارات الأنيقة الجيدة والحواسب الآلية والهواتف النقالة الجيدة خير مثال؛ إذ يُلقى بها في أكوام القمامة من دون أسف ما أن تظهر «نسخ جديدة ومعدلة» في المحال التجارية وتصبح حديث المدينة، فهل من سبب يستثني علاقات الحب من هذه القاعدة؟

إن وعود الارتباط «لا معنى لها على المدى الطويل»[٤]، هكذا قالت أدريين بيرجس.

وهي توضح ذلك قائلةً: «الارتباط يصدر عن عوامل أخرى: مدى رضانا عن علاقاتنا، ومدى رؤيتنا لبديل عملي لها، ومدى خسارتنا لأشياء مهمة عند الإقدام على ذلك (الوقت، والمال، والملكية المشتركة، والأطفال)». ولكن تلك العوامل، كما ترى «خبيرة علاقات الحب» كاريل رَسبالت في جامعة نورث كارولاينا: «تنمو وتذبل مثلما يحدث لمشاعر الناس بالارتباط».

وهذه معضلة بلا شك، فالمرء يقاوم الانسحاب من صفقة خاسرة، لكنه يتوجّس خسارة المزيد من الأموال. والخبراء يقولون: إن علاقة الحب استثمار مثل كل الاستثمارات، يستثمر المرء فيها الوقت والمال والجهد الذي كان من الممكن استثماره في شيء آخر، لكنه لم يفعل، أملاً بأنه يفعل الصواب، وأن ما فقده أو عزف عن الاستمتاع به، يمكن تعويضه في المستقبل، إضافة إلى الأرباح. فالمرء يشتري الأسهم ويحتفظ بها ما دامت تبشّر بزيادة قيمتها، ويبيعها على الفور عندما تبدأ الأرباح في الهبوط أو عندما تعود أسهم أخرى بعائد أعلى (وتكمن المهارة في عدم إغفال اللحظة التي يحدث فيها ذلك). فإذا استثمر المرء في علاقة حب، فالربح الذي يتوقّعه هو الأمن في المقام الأول والأخير، الأمن بمعانيه المتعددة: أمن القرب من يد العون في الشدائد، والتعزية في الأحزان، والمؤانسة في الوحدة، والغوث في المحنة، والمواساة في الفشل، والتهنئة في النجاح، والتلبية الفورية للحاجة عند طلبها. ولكن على المرء أن يحذر، وأن يدرك

---

(٤) Adrienne Burgess, *Will You Still Love Me Tomorrow* (Virmillion, 2001), as quoted in *Guardian* Weekend, 26 Jan. 2002.

أن وعود الارتباط، ما أن قطعها أهل الحب على أنفسهم، «لا معنى لها على المدى الطويل».

إن علاقات الحب هي بالطبع استثمارات مثل غيرها من الاستثمارات، ولكن هل يخطر ببال المرء أبداً أن يحلف قسم الولاء للأسهم التي اشتراها لتوّه من السمسار؟ أن يُقسم بأن يظلّ مخلصاً للأبد في السرّاء والضرّاء، وفي الشدّة والرخاء، ويتعهد «بألا يفترقوا حتى الموت»؟ وألا تتطلّع أعينهم إلى مكان آخر يغوي بفرص أفضل؟

إن أول شيء يفعله في الصباح الأذكياء من حملة الأسهم (ومن يحمل الأسهم يحملها فقط، وما يحملونه يمكن أن يضعوه) هو قراءة الصفحات الخاصة بالأسواق المالية في الصحف حتى يعلموا ما إذا كان الأوان قد حان لبيع الأسهم أو الاستمرار في حملها. وهذا الكلام ينطبق على الأسهم الأخرى، أي علاقات الحب، وإن كانت الأسواق المالية لا تعمل في هذه الحالة، ولا أحد غيرك يمكنه القيام بحساب الاحتمالات وتقييم الفرص (إلا إذا استعنت بخبراء ومستشارين مثلما تستعين بخبراء في الأسواق المالية أو محاسبين قانونيين، وإن كانت البرامج الحوارية العديدة والقصص الواقعية المثيرة عن علاقات الحب تسعى جاهدة إلى شغل مكان الخبراء). وهكذا لا مفر من القيام بهذه المهمة بنفسك يوماً بعد يوم، فإذا أخطأت، فلن تذوق طعم الراحة، ولن تتمكن من إلقاء اللوم على معلومات خطأ، فلا بد من أن تكون يقظاً على الدوام. والويل كل الويل إذا ما غفوت أو نعست! «فالارتباط» يعني كثيراً من الإزعاج، وحالةً من اللايقين المستمر، فما من سبيل إلى التأكّد التام بما ينبغي أن تفعله، وأن ما فعلته هو الصواب، وأنك فعلته في الوقت المناسب.

ويبدو أنه لا يوجد حلّ جيد لهذه المعضلة، والأدهى أنها ربما تنطوي على أسوأ أنواع التناقض؛ فعلاقة الحب لا تعجز عن إشباع الحاجة التي كان من المفترض أن تشبعها فحسب، بل تزيد من المتاعب والمشكلات. فالمرء يتطلّع إلى تلك العلاقة على أمل تخفيف الشعور بعدم الأمان الذي يستحوذ عليه في وحدته، ولكن العلاج زاد المرض، وربما صار المرء يفتقر إلى الأمان أكثر من ذلك قبل، حتى وإن كان الشعور الجديد المتفاقم بعدم

الأمان يتسرب إليه من مواطن مختلفة. فإذا كان المرء يعتقد أن عائد الاستثمار في رفقة الحب سيُدفع بالعملة الصعبة (الأمان)، فيبدو أنه اتبع افتراضات خاطئة.

وهذه مشكلة ومشكلة معقّدة لكنها ليست المشكلة الكبرى، فالارتباط بعلاقة حب «لا معنى لها على المدى الطويل» (وبوعي من الطرفين) إنما هو سلاح ذو حدين. فالاحتفاظ بالاستثمار أو التفريط فيه مسألة تخضع لحساباتك وقراراتك أنت، ولكن ليس هناك من سبب للافتراض بأن شريكك في العلاقة لا يرغب إذا اقتضت الضرورة في حرية التصرف، وبأنه لن يكون حراً في فعل ذلك متى شاء، بل إن وعيك بذلك يزيد من القلق وحالة اللايقين التي تعانيها، وتلك الزيادة الجديدة هي أصعب ما يمكن تحمّله، فهي تختلف عن الموقف الذي يمكنك فيه أن «تأخذ الشيء أو تتركه»، فليس باستطاعتك منع شريكك من اختياره الخروج من الصفقة، وليس بوسعك أن تغيّر قرار شريكك لصالحك بسهولة. فأنت، في نظر شريكك، الأسهم التي لا بد من أن يبيعها أو الصفقة الخاسرة التي لا بد من الانسحاب منها، ولا أحد يستشير الأسهم قبل طرحها مرة أخرى في الأسواق، ولا الصفقات الخاسرة قبل الانسحاب منها.

إن علاقة الحب التي تنظر إليها باعتبارها صفقة تجارية ليست علاجاً للأرق الذي تعانيه. فالاستثمار في العلاقة غير آمن، وسيظل كذلك حتى وإن تمنيت غير ذلك، سيظل صداعاً لا علاجاً، فما دُمتَ تنظُر إلى علاقات الحب بوصفها استثمارات مربحة، وضمانات للأمان، وحلولاً لمشكلاتك، يبدو أن شريكك هو الفائز لا محالة. فالوحدة تولّد شعوراً باللاأمان، ولكن يبدو أن علاقة الحب لا تفعل شيئاً آخر. ففي علاقة الحب، ربما تشعر بعدم الأمان كما لو أنك خارج هذه العلاقة، أو ربما يتفاقم هذا الشعور، فلا تتغير سوى الأسماء التي تضفيها على القلق الذي تعانيه.

عندما لا يوجد حل جيد لمعضلة ما، وعندما تعجز جميع الخطوات التي يُقال: إنها فعالة ومعقولة عن الاقتراب من الحل، عادة ما يتصرف الناس من دون عقلانية، فيزيدون من تفاقم المشكلة واستعصائها على الحل.

وهنا تستشهد أدريين بيرغس بالخبير كريستوفر كلولو في معهد تافيستوك

للدراسات الزوجية: «حينما يشعر أهل الحب بعدم الأمان، عادة ما يسلكون سلوكاً غير بنَّاء، إما بمحاولة الإرضاء أو محاولة التحكم، وربما السلوك العدواني، وكلها أمور قد تضطر الحبيب إلى الرحيل». فما أن يتسلل الشعور بعدم الأمان، يفتقر الإبحار إلى الثقة والحكمة والثبات؛ وهكذا يترنح قارب العلاقة الهشة بلا دفة بين صخرتيْن سيئتيْن تخبطت عليهما علاقات كثيرة: الاستسلام الكامل والتسلط الكامل، القبول الخانع والقهر المتغطرس، اجتناب الاستقلال الذاتي وقمع استقلال شريك الحياة. فالاصطدام بأي من هاتيْن الصخرتيْن كفيل بتحطيم أي قارب أنيق يقوده ملّاحون متمّرسون، فما بالنا بقارب يقوده بَحَّار بلا خبرة، بَحَّار نشأ في عصر قطع الغيار، ولم يتعلّم قط فن إصلاح الأشياء. فالبحَّارة الجدد لا يضيِّعون وقتهم في إصلاح الأجزاء المعطوبة، بل يستبدلونها لتحل محلها قطع غيار أخرى. ولكن قارب علاقات الحب لا يحمل قطع غيار.

حسابات التواصل العابر

فشل الحب هو في الغالب فشل التواصل.

وقد أشار إلى ذلك نود لوغستروب، وهو المبشر الإنجيلي رقيق الصوت في أبرشية فونن في بداية حياته، والفيلسوف الأخلاقي ذو الصوت الجهوري في جامعة آرهوس. يقول لوغستروب: «إن ثمة انحرافيْن متباينيْن» يتربصان بالطرف الغافل أو الساهي في أثناء التواصل(٥). فأما **الانحراف الأول** فيتمثّل في «الاتصال الذي ينحصر في محاولة الإرضاء المتبادل مع اجتناب الموضوعات المهمة بسبب الكسل أو الخوف من الناس أو الميل إلى الاحتفاظ بعلاقات جيدة. فلا يوجد أفضل من الثناء المتبادل للاحتفاظ بعلاقة مريحة، وذلك باستثناء قضية مشتركة ضد طرف ثالث. «وأما **الانحراف الثاني** فيتمثّل في رغبتنا في تغيير الناس، فنحن لدينا آراء قاطعة في طريقة تصريف الأمور، والطريقة التي ينبغي أن يتصرف بها غيرنا. وهذا فهم غير دقيق؛ فكلما كانت الآراء قاطعة، كلما وجب علينا أن لا نُضيع وقتنا في فهم من نرغب في تغييرهم!».

---

(٥) Knud Løgstrup, *Den Estike Fordring* (Nordisk Forlag, 1956), trans. Theodor L. Jensens as *The Ethical Demand* (University of Notre Dame Press, 1997), pp. 24-25.

تكمن المشكلة في أن هذين الانحرافين كليهما من أبناء الحب. فالانحراف الأول ربما يكون نتيجة رغبتي في الراحة والهدوء كما يوحي لوغستروب. لكنه ربما يكون أيضاً، وغالباً، نتيجة محبتي لاحترام الآخرين؛ فما دمت أُحبك، فإني أدعك على طبيعتك، وأُدافع عن ذلك مهما كانت شكوكي في حكمة اختيارك. فأيّاً كان الضرر الذي يمكن أن يتسبب فيه عنادك، فلن أجرؤ على معارضتك، كيلا تضطر إلى الاختيار بين حريتك وحبي لك، فيمكنك الاعتماد على مساندتي لك مهما حدث. وما دام حبي نزَّاع إلى التملك والاستئثار بحبك واهتمامك، فإني أفعل ذلك عن طيب نفس، وهذا الكرم شيك على بياض، هدية حبي لك، هدية ثمينة لن تجدها في مكان آخر. فحبي لك هو ملاذ السكينة التي كنت تبحث عنها، السكينة التي كنت تحتاج إليها حتى وإن لم تبحث عنها، ولك الآن أن تستريح، وتكف عن البحث . . .

هذا هو نزوع الحب إلى التملك والاستئثار بالحبيب واهتمامه، لكنه استئثار يسعى إلى تحقيق غرضه من خلال ضبط النفس.

وهكذا يصدر الانحراف الثاني عن الإفراط في نزوع الحب إلى التملك وتحرره من القيود. فالحب هو إحدى الإجابات الملطفة لـلنعمة/ النقمة التي تمثلها الفردية الإنسانية، وإحدى السمات العديدة لهذه الفردية هي الشعور بالوحدة التي تصدر حتماً عن الانفصال (وهنا يرى إريك فروم أن البشر من مختلف العصور والثقافات ينشغلون بالبحث عن جواب للسؤال نفسه: كيف يمكن التغلّب على الانفصال؟ كيف يمكن تحقيق الوصال؟ كيف يمكن العلو فوق الحياة الفردية الخاصة وتحقيق الوئام والتوحد (at-onement)؟[٦]. إن كافة علاقات الحب يشوبها النزوع نحو الإدماج؛ فأهل الحب جميعهم يريدون قمع تلك الآخرية المزعجة التي تفصلهم عن الحبيب واستئصالها ومحوها. ذلك لأن الانفصال عن الحبيب هو أفظع ألوان الخوف التي يعانيها المحب، وربما يبذل المحب كل ما في وسعه حتى يطرد شبح الرحيل إلى الأبد. فهل من طريقة لتحقيق ذلك الهدف أفضل من تحويل الحبيب إلى جزء من المحب بحيث لا يمكن فصله عنه؟ فأينما أذهب، فأنت تذهب

---

(٦) Fromm, *The Art of Loving*.

معي، وما أفعل تفعله، وما أقبل به تقبل به، وما أكره تكرهه. فإذا لم تكن، ولا تستطيع أن تكون، توأمي، فكن مستنسخي!

وللانحراف الثاني سبب آخر، وهو يكمن في افتتان العاشق بالمعشوق. ففي تقديم لمجموعة من النصوص تحت عنوان **فلسفات الحب**[٧]، يحكي ديفيد نورتون وماري كايل عن رجل دعا أصدقاءه إلى العشاء لمقابلة «التجسّد المثالي للجمال، والفضيلة، والحكمة، والأناقة، أي باختصار، أروع امرأة في العالم». وفي تلك الليلة، وبعدما جلسوا إلى المائدة في المطعم، دهش الأصدقاء المدعوون، و«حاولوا جاهدين إخفاء دهشتهم»، وقالوا لأنفسهم: «هل هذه هي المخلوقة التي يفوق جمالها فينوس وهيلين ولايدي هاملتون؟ فمن الصعب أحياناً التمييز بين الافتتان بالمعشوق من افتتان العاشق بنفسه. وربما نقتفي أثر الأنا (Ego) وهي غارقة في وهم العظمة، لكنها تفتقر إلى الأمان، وتتوق إلى تأكيد مزاياها غير اليقينية عبر تأمل صورتها في المرآة، أو من الأفضل في لوحة شخصية متملقة ومنمقة بإتقان شديد. ألا تنعكس شخصيتي الفريدة على الشخص الذي اخترته أنا (تذكر، أنا، وبنفسي، وبكامل إرادتي الحرة)، شخص اخترته من بين جموع غفيرة عادية ومجهولة ليكون رفيقي أنا، وأنا وحدي؟ ففي ذلك التوهج المتألق للرفيق المختار ينعكس توهجي وتألقي انعكاساً مشرقاً وناضراً، فيزيد من عظمتي ويؤكدها ويعززها، ويحمل براهين عظمتي ودلائلها أينما تظهر.

ولكن هل يمكنني التأكد من ذلك؟ نعم يمكنني إذا لم تساورني الشكوك التي حبستها في الزنزانة المظلمة التي يقبع فيها المجهول، أملاً في التخلّص من وسوستها للأبد، ولكن من دون جدوى. فما زالت تساورني الشكوك والظنون والهواجس والمخاوف بأن توهجي تشوبه شائبة، وأن عظمتي وهمية، وأن المسافة بين شخصيتي الحالية وشخصيتي الحقيقية البازغة ما زالت تحتاج إلى جهد لاجتيازها، وهذه مهمة شاقة.

ربما يكون المحبوب لوحة يُرسم عليها كمال المحب في كل روعته وبهائه، ولكن ألن تظهر البقع واللطخات أيضاً؟ وإذا كانت شديدة الالتصاق ولا يمكن محوها، وأراد المرء أن يزيلها أو يخفيها، فإنه يحتاج إلى تطهير

---

(٧) David L. Norton and Mary F. Kille (eds), *Philosophies of Love* (Helix Books, 1971).

لوحة الرسم تطهيراً تاماً، ثم وضع الطبقة التحضيرية من الطلاء قبل بدء الرسم الجاد، ويتم كل ذلك في حذر شديد للتأكد من أن آثار العيوب القديمة ستظل متوارية تحت طبقات الطلاء، فلا مجال للراحة؛ إذ لا بد من إعادة الرسم وتقويمه من دون توقف.

هذا الجهد اللانهائي هو أيضاً جهد الحب، فالحب يزخر بطاقة إبداعية تنطلق في اندفاع شديد أو في تدفق ثابت للتدمير.

وفي أثناء ذلك يتحوّل المحبوب إلى لوحة رسم، وحبذا لو كانت لوحة بيضاء، حتى لا تتعارض مع صورة الرسام ولا تشوهّها، وليس الرسام في حاجة إلى أن يسأل عن شعور اللوحة التي أثقلها بكل هذا الطلاء، وليس للوحات الزيتية ولا غيرها أن تعبّر عن شعورها، وإن كانت اللوحات البشرية تعبّر عن شعورها أحياناً.

ربما يشعر المرء أنّ ما حدث هو حب في طرفة عين، حب من النظرة الأولى، ولكن الزمن، طويلاً كان أم قصيراً، لا بد من أن يمر بين السؤال والجواب، والعرض والقبول.

إن الوقت الذي يمر ليس قصيراً أبداً بحيث يسمح للسائل والمجيب بأن يظلا - في لحظة وصول الإجابة - الشخصيْن نفسيْهما عندما دارت عقارب الساعة: السائل والمجيب. ويقول فرانتس روزنتسفغ: «الإجابة يعطيها حتماً شخص غير الشخص الذي سُئِل السؤال، ويُعطَى الإجابة إلى شخص تغير منذ أن سأل السؤال، ومن المحال أن نعلم مدى عمق هذا التغير»(٨). فهذا التغير تشكل من توجيه السؤال، وانتظار الجواب، وتلقي السؤال، والصراع مع الإجابة.

يعلم العاشقان أن التغيّر قادم، وهما يستقبلانه بالترحاب، ويقفزان من دون تردد في بحار لا يألفانها، ففرصة انفتاحهم على مغامرة المجهول أعظم إغواءات الحب. «وهكذا فإن الراحة الأولى من التوتر في لعبة الحب الساحر تأتي عادة عندما ينادي العاشقان الواحد الآخر بأسمائهما الأولى،

---

(٨) Franz Rosenzweig, *Das Büchlein von gesuden und kranken Menschenverstand*, trans. as *Understanding the Sick and the Healthy*, ed. N. N. Glastzer (Harvard University Press, 1999).

إنهما يقطعان بذلك عهداً منفرداً بأن ماضيهما سيندمج في حاضرهما». وأنا أضيف على ذلك الاستعداد بدمج المستقبل المشترك في حاضرهما الفردي المشترك والمنفصل إلى حد ما. فالمستقبل الذي يلي هذا الدمج سيختلف، ولا بد من أن يختلف، عن الحاضر، كما يختلف عن الماضي، وهكذا فإن قيساً سيكون قيساً وليلى، وليلى ستكون ليلى وقيساً.

وقد تحدّث أودو ماركوارد، من دون أن يكون مازحاً بالضرورة، عن العلاقة الاشتقاقية بين الكلمتين الألمانيتين (Zwei) بمعنى «اثنين» و (Zweifel) بمعنى «الشك». وهو يوحي بأن العلاقة بينهما تتجاوز مجرد الجناس اللفظي الاستهلالي، فوجود اثنين يعني انعدام اليقين، وعندما يتم الاعتراف بالآخر باعتباره الشخص الثاني المتكامل، أي شخص ثانٍ مستقل، وليس مجرد امتداد، ولا صدى، ولا أداة، ولا مرتبة ثانية لأوليتي، عندئذٍ يتم الاعتراف باللايقين والقبول به، وعندئذٍ يشير الوجود الثنائي إلى القبول بمستقبل غير محدد.

لاحظ فرانز كافكا أننا منفصلون عن الله انفصالاً مزدوجاً؛ فنحن أكلنا من شجرة المعرفة، وبذلك فصلنا أنفسنا عنه، ولكننا لم نأكل من شجرة الحياة، وهذا يفصله عنا. إن الطريق إلى الله (الأبدية التي تشمل كل البشر وأعمالهم، ويتحقق فيها كل ما هو محتمل، ويحدث فيها كل ما يمكن أن يحدث) موصدة أمامنا، وستظل سراً لا محالة، وستظل عصية على الفهم إلى الأبد. لكننا نعلم ذلك، وهذه المعرفة تؤرق مضاجعنا، فلا سبيل إلى التوقف عن المحاولة والخطأ، والفشل وإعادة المحاولة، بداية من محاولتنا الفاشلة لبناء برج بابل من أجل العروج إلى السماء.

وفِيمَ إعادة المحاولة؟ إنها محاولة إنكار ذلك الانفصال، محاولة إنكار الحق في شجرة ثمار الحياة، فاستمرار المحاولة والفشل أمران بشريان، ومن طبيعة البشر تماماً. فإذا كانت الغيرية، كما يرى ليفيناس، السّر الأكبر، والمجهول المطلق، والغموض المستغلق، فإنها مصدر إزعاج وتحدٍ؛ ذلك لأنها إلهية، أي تسدّ الطريق، وتمنع الدخول، فتظل بعيدة المنال وممتنعة الإدراك إلى الأبد. ولكن (كما يذكرنا روزنتسفيغ بذلك دوماً) «لا يمكن الوصول إلى اللامحدود من خلال التنظيم... فأعظم الأمور لا يمكن تخطيطها، والاستعداد لها هو كل شيء».

الاستعداد لماذا؟ «الكلام يقيّده الزمن ويغذيه الزمن . . . فلا يعلم مسبقاً أنه سينتهي، إنه يتأثر باستجابات الآخرين ويهتدي بها، بل إنه يحيا بفضل حياة أخرى . . . ففي أثناء المحادثة الفعلية يحدث شيءٌ ما». ويوضح روزنتسفيغ المقصود بكلمة «أخرى»، وكذلك «الحياة» التي بفضلها يحيا الكلام لعل أمراً يحدث في أثناء المحادثة؛ فهذه الحياة الأخرى هي «دوماً شخص محدد تماماً لا يملك آذاناً فحسب، مثل كل العالم، بل ولساناً أيضاً».

هذا هو ما يفعله الحب بالضبط، انتزاع حياة أخرى من بين كل العالم، ومن ثم إعادة تشكيل حياة أخرى في هيئة «شخص محدد تماماً»، شخص له فم ننصت إليه، شخص نحادثه لعلّ أمراً يحدث.

وما عساه أن يكون ذلك «الأمر»؟ الحب يعني تعليق الإجابة أو الامتناع عن طرح السؤال، فتحويل حياة مجهولة إلى شخص محدد يجعل المستقبل غير محدد، إنه يعني القبول بغموض المستقبل وعدم وضوحه، ولا سيما القبول بحياة يعيشها المرء، من بدايتها إلى نهايتها، في الموقع الوحيد المخصص للبشر، في الفراغ الممتد بين محدودية أعمالهم ولانهائية أهدافهم وآثارهم.

علاقات الجيب العلوي

وتشرح كاثرين جارفي معلقةً على آراء جيليان والتون بمؤسسة إرشادات الزواج في لندن(٩) قائلة: إن علاقات «الجيب العلوي» تسمى كذلك لأن المرء يحتفظ بها في جيبه بحيث يمكنه إخراجها بسهولة متى أراد.

وترى جارفي أن «علاقات الجيب العلوي» هي علاقات عذبة وعابرة، وربما نفترض أنها عذبة لأنها عابرة، وأن عذوبتها تكمن تحديداً في ذلك الوعي المريح بأنك لست مضطراً إلى بذل الجهد وفعل كل ما في وسعك للإبقاء على عذوبتها وقتاً أطول، بل إنك لست مضطراً إلى فعل أي شيء للاستمتاع بها، فعلاقات الجيب العلوي هي التجسيد الحقيقي للاستهلاك اللحظي، والتخلّص الفوري من النفايات.

---

(٩) *Guardian* Weekend, 9 March 2002.

ولا يعني ذلك أن علاقاتك تكتسب تلك السمات العجيبة من دون استيفاء شروط معينة، ولا تنسى أنك أنت لا بد من أن تستوفي تلك الشروط، وهذه بالتأكيد ميزة أخرى لعلاقات الجيب العلوي، ذلك لأن النجاح يعتمد عليك أنت، وأنت وحدك، ومن ثَم فأنت، وأنت وحدك، من يدير دفة الأمور، ويسيطر عليها طوال الحياة القصيرة التي تحياها «علاقة الجيب العلوي».

الشرط **الأول**: لا بد من دخول العلاقة بوعي كامل ويقظة تامة. فلا شيء اسمه «الحب من النظرة الأولى»، تذكر ذلك! ولا وقوع في الحب، ولا تدفق مفاجئ للمشاعر يتركك تتنهد وتتأوّه، ولا وجود للمشاعر التي نسميها «الحب»، ولا المشاعر التي نصفها وصفاً واعياً بأنها «رغبة»، فلا تنساق وراء مشاعرك، ولا تنجرف مع التيار، وإياك أن تترك آلتك الحاسبة تنخلع من بين يديك. فلا تخطئ الغرض الحقيقي من تلك العلاقة؛ فالمصلحة هي غرضها الوحيد، والمصلحة تتطلب عقلاً ثاقباً لا قلباً طيباً (ولا ولهاناً). فكلما قلَّ رهنك العقاري، كلما قلَّ شعورك بعدم الأمان إذا تعرضت لتقلبات سوق العقارات في المستقبل، وكلما قلَّت استثماراتك في العلاقة، كلما قلَّ شعورك بعدم الأمان إذا تعرضت إلى تقلبات مشاعرك في المستقبل.

الشرط **الثاني**: لا بد من أن تتذكر أن المصلحة تستغرق وقتاً قليلاً لتنقلب إلى ضدها. فلا تدع العلاقة تفلت من مراقبة عقلك الثاقب، لا تدعها تطور منطقها الخاص بوجه عام، ولا تدعها تكتسب حقوقاً دائمة بوجه خاص، ولا تدعها تسقط من «جيبك العلوي»، فهو مكانها الطبيعي. وكن يقظاً، ولا تغفل أبداً، بل راقب عن كثب أبسط التغيرات فيما تسميه جارفي «التيارات العاطفية التحتية» (فمن الواضح أن المشاعر العاطفية تتحول إلى تيارات تحتية ما أن تسقط من الحسابات). فإذا لاحظت شيئاً لم تتفاوض عليه ولم تكترث به، فاعلم أنه «حان الوقت للانتقال إلى غيره»، فالانتقال في حذر يعفيك من سخط الوصول، والمرور يمنحك كل ألوان اللذة.

فاجعل جيبك العلوي خالياً ومستعداً، فإنك ستحتاج قريباً إلى أن تضع شيئاً فيه، ولا تقطع الأمل، فأنت لها!

تخصص صحيفة «الغارديان» الأسبوعية مساحة خاصة لما تسميه «روح العلاقات»، وهي تستحق القراءة كل أسبوع، بل من الأفضل قراءتها عدة أسابيع من دون أن تقرأ شيئاً غيرها.

فكل أسبوع تقدم هذه المساحة النصح بشأن «مشكلة» قد يواجهها أغلب الرجال والنساء، أو يواجهونها بالفعل الآن، أو سيواجهونها عاجلاً أم آجلاً. ومع أن كل أسبوع مخصص لتناول مشكلة واحدة فقط، يستطيع القارئ اليقظ والمتابع الجيد أن يكتسب أكثر من مجرد مهارات حياتية سياسية ربما يجدها بسهولة في مواقف محددة عند معالجة مشكلات محددة، إنها مهارات ما أن يكتسبها القارىء ويجمع بينها، فهي تُعينه على ابتكار المواقف التي تتطلبها هذه المهارات وتحديد المشكلات التي وضعت هذه المهارات لمعالجتها. فالقارئ المنتظم والمتابع الجيد الذي يحظى بذاكرة أطول من أسبوع واحد يمكنه أن يرسم خريطة كاملة للحياة التي تميل فيها «المشكلات» إلى الظهور، وأن يسجل قائمة كاملة «بالمشكلات» التي تظهر بالفعل، ويحكم على تكرارها النسبي أو ندرتها النسبية. فنحن في عالم لا تتحدّد فيه عظمة الشيء أو الحدث إلا بالأرقام، ومن ثَم لا يمكن استيعابها إلا بالأرقام (فتتحدد عظمة نجاح باهر بحجم المبيعات، وعظمة حدث عام أو عرض بنسبة مشاهديه، وعظمة شخصية عامة بعدد من حضروا جنازته، وعظمة المفكرين المشهورين بعدد الاستشهادات بأعمالهم). وهكذا فإن التكرار الملحوظ «لمشكلات» بعينها في هذه المساحة الصحافية، بصور مختلفة، أسبوعاً بعد أسبوع، إنما يمثل الدليل الكامل الذي يحتاج إليه الناس من أجل حياة ناجحة ومن أجل المهارات المعدة لمعالجة تلك المشكلات.

فماذا يستطيع القارئ المتابع لمقالات «روح العلاقات» أن يعرف عن الأهمية النسبية لأمور الحياة وطرق التعامل معها؟

ربما يتعلم القارئ أشياء عن أماكن شركاء محتملين بأعداد غفيرة، وعن مواقف تُقنع الناس بأداء دور الشريك أو تُغريهم به. وربما يتعلم أن دخول العلاقة «مشكلة»، أي يمثّل صعوبة تفضي إلى اضطراب وتوتر مزعج، يحتاج إلى قدر من المعرفة والمهارة للتخلّص منه. والقارئ يتعلّم ذلك من دون

جهد ولا اجتهاد، فما عليه إلا أن يتابع بانتظام النصائح الأسبوعية التي تقدمها الصحيفة عن «روح العلاقات».

لكن ذلك لن يكون الدرس الأساس الذي قد يتسرب إلى رؤية القارئ إلى الحياة ويؤثر فيها. فالقارئ يتعلم فن قطع العلاقات والخروج منها بسلام، حتى وإن أصابته بعض الجروح المتقيحة التي تحتاج إلى وقت طويل حتى تلتئم، ورعاية كبيرة للحد من «أضرارها التابعة» (مثل فقدان بعض الصداقات أو الابتعاد عن دوائر العلاقات التي لا ترحب به أو يرغب هو في اجتنابها). وهكذا يتفوق فن قطع العلاقات على فن تكوين العلاقات بسهولة، بفضل تكرار التعبير عنه لا أكثر.

ولو كان المبشر التطهيري (البيوريتاني) المتحمس ريتشارد باكستر مبشراً باستراتيجية الحياة الملائمة للعصر الحديث السائل، لربما قال عن العلاقات ما قاله عن تملك الأشياء والاهتمام بها: «ينبغي أن تقع على الأكتاف مثل عباءة خفيفة حتى يمكن التخلص منها بسهولة في أي لحظة»، وينبغي للمرء أن يحذر تحوّلها، خلسةً وسهواً، إلى «غلاف فولاذي» يحيط به... فالمرء لن يأخذ معه أملاكه إلى القبر، هكذا خاطب القديس المبشّر ريتشارد باكستر جماعته، مذكّراً إياهم بمن سخَّروا حياتهم الدنيا لآخرتهم. ولو أدّى باكستر دور الخبير الناصح في زماننا، لنصح زبائنه، وأخبرهم أنهم لن يأخذوا علاقاتهم الحالية إلى حلقات العلاقات التالية، وهذه نصيحة تتوافق والمخاوف المؤكدة لدى من تعلموا الدرس، وتقطَّعت حياتهم إلى حلقات منفصلة تخدم الحلقات الآتية. فاعلم أن علاقتك الحالية قد تنتهي قبل أن تنتهي الحلقة، ولكن إذا لم تنته، فربما لن تجد حلقة أخرى؛ لن تجد حلقة أخرى تتذوقها وتستمتع بها.

ولكن النجاح المذهل الذي حقّقه مسلسل «إيست أندرز» في نسبة المشاهدة يعكس رسالة مختلفة تماماً.

تزداد ثقة الجمهور العاشق/المدمن لهذا المسلسل يوماً بعد يوم، كما تزداد ثقة كُتاب السيناريو والمخرجين والممثلين، فيبدو أن المسلسل حقق الهدف الذي أغفلته المسلسلات الأخرى أو حاولت تحقيقه من دون جدوى، وظلت تخطئ الهدف، فما سر نجاح هذا المسلسل؟

إن أغلب العلاقات التي تدخلها شخصيات المسلسل تبدو هشة كالعلاقات التي يعرفها المشاهدون من إحباطاتهم الحياتية الخاصة أو الحكايات التحذيرية عن إحباطات أناس آخرين (بما في ذلك الرسائل المتواصلة بصحيفة **الغارديان** عن «روح العلاقات»)، فقلما تدوم العلاقات الوطيدة بين الشخصيات عبر حلقات المسلسل أكثر من بضعة أشهر، وأحياناً بضعة أسابيع، وأما العلاقات التي تموت «موتاً طبيعياً» فليست كثيرة، وسيدرك المشاهد الذي يمتلك ذاكرة قوية أن «ميدان ألبرت» الذي تدور فيه الأحداث «مقبرة للعلاقات الإنسانية».

فليس دخول علاقات كتلك التي في إيست أندرز أمراً سهلاً، بل يتطلب جهداً ومهارات عالية تفتقر إليها شخصيات مسكينة عديدة ولا تُولد بها إلا قلة قليلة من الناس (وإن كانت ضربة الحظ مهمة أحياناً، لكنها نادرة وعشوائية). ولا تنتهي المتاعب عندما يعيش الزوجان معاً؛ فالغرف المشتركة ربما تكون مرتعاً للفرح والمرح الممتعيْن، لكن قلما تكون ملاذاً للسكينة والطمأنينة، وبعضها يمثّل مسارح لأحداث درامية قاسية يصاحبها تراشق بالألفاظ، ويتصاعد إلى اشتباكات ولكمات (إذا لم ينفصل الزوجان قبل ذلك)، ويتطوّر ذلك إلى عداوات كاملة تصل إلى نهاية درامية لا تختلف كثيراً عن نهاية فيلم «كلاب المستودع». وساعتها لا تنفع حفلات الزفاف الفخم، ولا تنهي الاحتفالات الليلية المجهول المحفوف بالمخاطر والمتاعب، ولا تمثّل ليالي الزفاف بدايات جديدة تقود الزوجين إلى «شيء مختلف تمام الاختلاف»، بل هي مجرد استراحات قصيرة في دراما من دون سيناريو ولا حوار.

فما العلاقات إلا التقاء للمصالح، وفي هذا العالم المائع الذي يصوره المسلسل، يظهر الناس ويختفون، وتأتي الفرص وتضيع، وتحلو الحظوظ وتسوء، وتتسم العلاقات بأنها عائمة ومرنة وواهية. فالناس يبحثون عن شركاء و«يدخلون في علاقات» اجتناباً لفظاعة الهشاشة، فلا يجدون إلا هشاشة أشد فظاعة وألماً، ويتضح لهم أن ما يحسبونه ملاذاً من الهشاشة إنما هو منبتها الطبيعي الدافئ.

فها هم ملايين المعجبين والمغرمين يشاهدون المسلسل ويهزون

رؤوسهم. نعم، نحن نعلم ذلك كله، لقد رأينا ذلك كله، لقد عشنا ذلك كله. إن الدرس القاسي الذي تعلمناه هو أننا نواجه مصيراً فظيعاً ومريعاً عندما نُترك وحدنا من دون مؤانسة ولا مواساة ولا مساعدة، ولكننا نعاني شعوراً أصعب بالوحدة والهجر عندما نصارع لنتحقق من وجود شخص يمكننا الاعتماد عليه غداً وبعد غد في المؤانسة والمواساة والمساعدة إذا ساء الحظ، ومتى ساء. ولكن لا سبيل إلى توقع نتيجة الصراع، بل إن هذا الصراع نفسه يفضي إلى أضرار كثيرة. وهكذا لا بد من بذل التضحيات كل يوم، ولا يكاد يوم يمر من دون مشاحنات أو اشتباكات. وأما انتظارنا لخروج الخير الكامن داخل الشريك المختار، واختراقه الغطاء الصلب الشرير الذي يحيط به (كما نتمنى من كل قلوبنا ونؤمن بكل قوة)، وإزاحة الغشاوة التي على قلبه، كل ذلك يستغرق وقتاً أطول مما يمكن أن نتحمله، فهذا الانتظار يكلفنا كثيراً من الآلام والدموع والدماء.

وهكذا تقدّم حلقات مسلسل «إيست أندرز» ثلاث بروفات في الأسبوع لحكمة الحياة اليومية، إنها تبعث برسائل منتظمة وموثّقة يمكن أن يركن إليها من يعوزهم اليقين. نعم، هذه هي حقيقة حياتكم، وحقيقة حياة الآخرين أمثالكم، فلا داعي للقلق، وتعاملوا مع الأمور ببساطة عندما تحدث، وكونوا على يقين أنها ستحدث، فليس تحويل الناس إلى شركاء في المصير أمراً سهلاً، ولكن لا بد من المحاولة، وإعادة المحاولة دوماً.

ومع ذلك، ليست هذه هي الرسالة الوحيدة التي يبعث بها مسلسل «إيست أندرز» ثلاث مرات في الأسبوع، ولا الرسالة الوحيدة التي جذبت الجماهير الغفيرة، وما زالت تجذبها. فهناك رسالة أخرى، وإذا نسيت، فتذكر وجود خط ثانٍ من الخنادق في معركة الحياة التي لا تنتهي، إنه خط الدفاع الأخير الجاهز ضد أهواء الحظ المتقلب والمفاجآت التي يخفيها العالم الصامت ليظهرها في وقتها. واعلم أن تلك الخنادق حُفرت من أجلك قبل شروعك في حفر خنادقك، وهي تنتظر قفزك إليها، ولن يسألك أحد عن شيء، ولن يسألك أحد عما فعلته للحصول على حق طلب الحماية، وأيّاً كان ما فعلت، فلن يمنعك أحد من الدخول.

ففي هذا المسلسل، تجد عائلة بوتشر، وعائلة ميتشل، وعائلة سلايتر

وكلان؛ عائلات يتصادف أنك تنتمي إليها من دون الالتحاق بها أبداً أو من دون طلب الانضمام إليها أصلاً، كما أنك لست بحاجة إلى فعل أي شيء حتى تكون «واحداً منهم»، وليس باستطاعتك تركهم، وهم سيذكّرونك بذلك على الفور إذا ما نسيت هذه الحقائق البسيطة.

وهكذا تجد نفسك بين المطرقة والسندان، فإن لم تكن من القلة الخبيثة المنبوذة «بطبيعتها» التي تتميز بانعدام الضمير، والانفلات، والمغامرة، والاضطراب العقلي، وسرعان ما تضطر إلى التخفّي، والتعرّض لكل من دهس السيارات، ومطاردة الجيران، والحبس في السجون ـ أو استخدام منافذ مجربة من أجل الاختفاء من ميدان ألبرت ـ فإنك ستتشبث بالطريقين المتاحين حتى تنعم حياتك بالاستقرار: التمسك بشريك الحياة الذي اخترته بنفسك، والتمسك بالعائلة التي اختارها القدر لك.

لكن ربما لا يكون ذلك سهلاً تماماً، مثل: الاستمتاع بدفء المدفأة ومتعة السباحة في آن واحد. فأحوال سكان ميدان ألبرت تصور ببراعة العوائق كافة التي تتراكم في طريقك، وهذا تفسير آخر لإقبالك على مشاهدة مغامراتهم ثلاث مرات في الأسبوع، إنك تتيقّن مما شعرت به من البداية، تتيقن أنك الرابطة الوحيدة التي تربط الشريك الذي تحبه ـ وتتمنى أن يحبك ـ بالعائلة التي تنتمي إليها، العائلة التي تتمنى أن تنتمي إليها، وتتمنى هي أن تنتمي أنت إليها، وتطيعها، وهكذا فإنك «الرابطة الأضعف»، رابطة تعاني أغلب الإجهاد الذي يصدر عن الشد والجذب بين الطرفين.

إن أولى ضحايا حرب الاستنزاف، الساخنة دائماً والمشتعلة أحياناً، هم من يحلمون بالصلح، وقد وصلت هذه الحرب إلى ذروتها الدرامية، بل إلى قمة مأساة أنتيغون، في محاكمة «الصغيرة مو» في مسلسل «إيست أندرز»، وهي صورة حديثة من المحاكمة التي وردت في المسرحية الخالدة التي كتبها سوفوكليس، ومن القصة الخالدة التي سجّلتها المسرحية.

تقول أنتيغون في مسرحية سوفوكليس: آه! ربما كان بوسعي ألا أقع في المحظور/ ومن يقع فيه من أجل زوج أو ولد/ ولأي سبب؟ فكان بوسعي أن أتخذ زوجاً آخر/ وأنجب منه أولاداً آخرين، إذا فقدت أحدهم/ ولكني فقدت الأب والأم، فمن أين آتي/ بأخ آخر؟» ففقدان الزوج ليس نهاية العالم،

فالأزواج كانوا يمثلون علاقة مؤقتة، حتى في اليونان القديمة (وإن لم يكن بالقدر نفسه لمعاصري الصغيرة مو)، وكان فقدانهم مؤلماً بلا شك، لكن كان من الممكن مداواته، وأما فقدان الآباء فلا يمكن مداواته. فهل يكفي ذلك لإعلاء الواجب نحو الأسرة فوق الامتنان للأزواج؟ ربما لا تكفي هذه العملية الحسابية الدقيقة لولا وجود سبب آخر؛ فالمطالب التي يطلبها رفيق مختار، رفيق مؤقت يمكن استبداله، هي أخف من المطالب التي نسمع صوتها من الماضي السحيق الغامض: «ذلك الأمر ليس من عند الله، فالعدالة التي تسكن مع الآلهة على الأرض لا تعرف ذلك القانون/ لم أعتقد أن أحكامكم واجبة النفاذ/ حتى أنها تلغي القوانين غير المكتوبة التي لا يمكن تبديلها/ قوانين الرب والسماء/ وما أنتم إلا بشر/ إنها ليست قوانين الأمس أو اليوم، بل قوانين أزلية/ وإن كان لا يعلم أحدنا من أين أتت».

هنا يمكنك القول: إن الصغيرة مو تختلف عن أنتيغون، فقلما نسمع سكان ميدان ألبرت يذكرون الله (والقلائل الذين يفعلون ذلك سرعان ما يختفون من حلقات المسلسل). فالإله غائب عن ذلك الميدان، وعن غيره من الميادين والشوارع التي نعيش فيها، وهو لا يحمل هاتفاً نقالاً، ولا نجد رقمه في دليل الهاتف، وهكذا فليس بوسع أحد أن يدّعي أنه يعلم حقاً كيف ستبدو أوامره ونواهيه إذا كان من الممكن سماعها بوضوح. فربما يدوم الواجب تجاه الأسرة أكثر من الواجب تجاه الشريك المختار، ولكن يبدو أنه لا يوجد تصديق سماويّ لأي من الواجبين في ميدان ألبرت. فمعاناة الصغيرة مو لا تصدر عن الخوف من الله، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تعيد مأساة الصغيرة مو إلى الأذهان مأساة أنتيغون؟

في مسرحية أنتيغون التي كتبها سوفوكليس، يظهر الرسول على خشبة المسرح ليُلخص معنى الحكاية، وكذلك ليستبق سؤالنا ويجيب عنه، وهو سؤال لا يعفي عليه الزمن، وإن تغيرت صياغته: «ما هي حياة الإنسان؟» إنها شيء غير ثابت/ لحسن الحظ أو لسوئه/ خُلقت للمدح أو الذم/ حظ يرفع الإنسان إلى القمة/ وحظ يهوي به إلى القاع/ ولا يعلم أحد ما تخفيه الحياة».

وهكذا فإن المستقبل، المستقبل المجهول الغامض المخيف (أي التجسيد الكامل والنموذج المثالي «للغيرية المطلقة» كما يقول ليفيناس) وليس

عظمة الماضي المهيب، هو ما يكمن وراء معاناة الصغيرة مو وأنتيغون كلتيهما». فلا يعلم أحد ما تخفيه الحياة،» ولا يستطيع أحد احتمال هذه الاستحالة من دون معاناة. ففي بحر اللايقين، يبحث المرء عن الخلاص في جُزر الأمان، فهل ما يتباهى بطول ماضيه أقرب إلى دخول المستقبل بسلام عن شيء آخر، شيء من صنع الإنسان وتدميره بكل صراحة، شيء من الأمس أو اليوم بكل وضوح؟ لا أحد يعلم، لكننا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا صحيح، فقلما تُتاح فرصة الاختيار في ذلك البحث اللانهائي الناقص المحبط عن اليقين.

فبعدما سمعت الصغيرة مو حكم المحكمة بإدانتها بالشروع في قتل زوجها، خاطبت أبيها قائلةً: «إنني آسفة». . .

ثمة تفرقة واضحة في اللغة الألمانية بين «المصاهرة» و«القرابة».

«فالمصاهرة» قرابة مشروطة، قرابة ولكن . . . (للأسف تُترجم الكلمة الألمانية «Wahlverwandschaft» على نحو خاطئ ومضلِّل، ناقصة إلى الإنكليزية بعبارة «Elective Affinity»، أي «مصاهرة اختيارية»، وهذا إطناب لا لزوم له بكل وضوح؛ فليس هناك من مصاهرة غير اختيارية؛ فالقرابة وحدها، بكل وضوح وبساطة، شئنا أم أبينا، مفروضة ومحددة. . .). الاختيار هو السمة الفارقة؛ فهو يحول القرابة إلى مصاهرة، لكنه يُظهر طموح المصاهرة، أي الرغبة في مضاهاة القرابة باعتبارها مطلقة وقطعية ونهائية (فبمرور الوقت تنسج المصاهرة نفسها في سلسلة النسب بحيث لا يمكن تمييزها مِن بقية شبكة القرابة؛ فمصاهرة جيل من الأجيال تتحول إلى قرابة الجيل الذي يليه). ولكن الزواج نفسه، وخلافاً لإصرار رجال الدين، لا ينعقد في السماء، فما عقّده البشر قد يحلّونه، وهم يستطيعون ذلك، ويفعلون ذلك إذا ما واتتهم الفرصة.

ويود الإنسان لو تكون القرابة بالاختيار، لكنه يود أيضاً أن تكون نتيجة الاختيار مثل القرابة تماماً في صلابتها، ورسوخها، وثباتها، ودوامها، ومتانتها. هذه هي الازدواجية المتأصلة في كل «تجاذب اختياري» (Wahlverwandschaft)، ووحمة ولادتها التي لا يمكن محوها (نقيصة وشميلة، نعمة ونقمة). فالفعل المؤسس للاختيار هو القوة المغوية بالمصاهرة ولعنتها،

ولا بد لذاكرة الاختيار، خطيئته الأولى، أن تلقي بظل طويل يعتم أفضل حالات الارتباط إشراقاً («التجاذب الاختياري» (Affinity). فالاختيار، بخلاف قَدَر القرابة طريق ذو اتجاهين، وبوسع المرء أن يغير وجهته، والوعي بتلك الإمكانية يزيد من رهبة الالتزام بالاتجاه.

تولد المصاهرة من رحم الاختيار، ولا يقطع الحبل السري بينهما أبداً، فإذا لم يحدث تشديد يومي على الاختيار، وإذا لم تتخذ أفعال جديدة كل الجدة لتأكيده، تذبل المصاهرة وتبهت وتتعطن حتى تتهاوى أو تتداعى. ولكن العزم على الحفاظ على حياة المصاهرة وسلامتها ينذر بصراع يومي، ولا يَعِدُ بالراحة. وهذا أمر لا نطيقه نحن أهل هذا العالم الحديث السائل الذي يبغض كل شيء صلب ومعمر لا يصلح للاستخدام الفوري ولا يسمح بنهاية للجهد. إن تأسيس رابطة المصاهرة يكشف عن مقصد لجعل هذه الرابطة مثل القرابة، وكذلك الاستعداد لدفع ثمن تجسيدها بالعملة الصعبة المتمثلة في الكدح والشقاء اليومي. وأما في حالة فقدان الاستعداد (أو الاستغناء)، فيميل الفرد إلى التفكير مرتين قبل التصرف بمقتضى مقاصده.

وهكذا فإن المعاشرة من دون زواج («واختبارها وارتقاب مآلها») تكتسب جاذبية مفقودة في روابط المصاهرة. فمقاصدها متواضعة، ولا تؤخذ فيها المواثيق ولا العهود، وإذا أُخذت، فهي ليست مقدسة، ولا تفرض قيوداً ولا أغلالاً، ولا تتطلب إشهاراً ولا كاهناً يباركها. فالمرء لا يطلب من هذه العلاقة إلا القليل، ولا يحصل منها إلا على القليل، ومن ثم يقل الثمن الذي يدفعه، ولا تبعث فترة السداد على القلق، فالمعاشرة من دون زواج تتعلق بالأسباب لا بالمقاصد ولا بالأهداف.

فلا جدوى من جسور لا تغطي المسافة الكاملة بين شاطئين، ولكن في حالة «المعاشرة من دون زواج» يكسو الشاطئ الآخر ضباب كثيف لا ينقشع، لا يود أحد انقشاعه، ولا يحاول أحد تبديده، ولا يعلم المرء ما سيراه عندما (إذا) تبدّد الضباب، ولا يعلم ما إذا كان هنالك شيء يتوارى فيه، وربما يتساءل: هل الشاطئ الآخر موجود هنالك فعلاً؟ أم أنه مجرد سراب، مجرد وهم يستحضره الضباب، مجرد خيالات تجعلنا نرى أشكالاً غريبة في السحب المتلاشية؟

المعاشرة من دون زواج قد تعني التشارك في قارب الحياة، ومائدة الطعام، وفراش النوم، وقد تعني الإبحار المشترك في مباهج الرحلة ومصاعبها، لكنها لا تعني العبور من شاطئ إلى آخر؛ فهي لا ترمي إلى القيام بدور الجسور الصلبة (الغائبة). فربما تحتفظ رحلة المعاشرة بسجل للمغامرات الماضية، لكنها لا تذكر إلا نادراً مسار الرحلة وميناء الوصول. وربما تخف الغيوم الجاثمة على الشاطئ البعيد المجهول وتتبدد، وربما تظهر معالم الميناء، وربما يتخذ قرار بالرسو في الميناء، لكن كل ذلك غير مكتوب في أوراق الإبحار، ولا رغبة في كتابته.

المصاهرة جسر يؤدي إلى بر الأمان الذي تمثله القرابة، وأما المعاشرة من دون زواج فليست بجسر ولا محاولة لبناء جسر. فالحياة المشتركة في إطار المعاشرة من دون زواج والحياة المشتركة في إطار النسب يمثّلان عالمين مختلفين ومتباعدين، ولكل منهما قانونه ومنطقه الخاص، وما من تخطيط مسبق للانتقال من أحدهما إلى الآخر، ومع ذلك، ربما يصطدم أحدهما بالآخر مصادفة أو يرتد إليه، فلا يمكن أن نعلم (مسبقاً على الأقل) ما إذا كانت المعاشرة طريقاً مفتوحاً أم طريقاً مسدوداً، فلا بد من السير عبر الأيام كما لو أنهما سيان، المهم أننا نسير في طريق.

إن انقضاء عهد المصاهرة التقليدية واختفاءه من واقع الممارسة إنما يزيد من المأزق الذي تعانيه القرابة. فشبكات القرابة تفتقر إلى جسور مستقرة للحمل المتدفق، فصار يعتريها الضعف والوهن، كما أن حدودها ضبابية وخلافية، فصارت تتفكك في أرض من دون سندات ملكية واضحة ولا حيازات موروثة قاطعة، أرض حدودية؛ أحياناً أرض معركة، وأحياناً أخرى موضوع معارك قضائية ليست أقل مرارة. فليس بوسع شبكات القرابة أن تكون على يقين بإمكانات بقائها، ولا حساب عمرها المتوقع، وهذه الهشاشة تزيد من قيمتها النفيسة، فما دامت هذه الشبكات هشة وواهية وواهنة، فإنها تثير الشفقة، وتدفع المرء إلى عناقها ومداعبتها، وملاطفتها، إنها تتوق إلى رعاية حانية، فهي لم تعد متكبرة ومتغطرسة كما كانت في سالف الزمان حينما كان أسلافنا يلعنون المعاملة الأسرية الجافة الخشنة، ويتمردون عليها، فلم تعد هذه الشبكات واثقة من نفسها، بل صارت تعي الحقيقة المرة، وتعلم أن خطأً واحداً قد يقضي على إمكانات بقائها، فلقد

انقضى زمن غمائم العين وسدادات الأذن، بل تنظر الأسر باهتمام، وتنصت في انتباه، وتبدي استعداداً كبيراً لتغيير سلوكها، وتسديد ثمن الرعاية والحب بالعملة نفسها.

وتكمن المفارقة، وإن لم تكن مفارقة تامة في نهاية الأمر، في صعود القوة الجاذبة للقرابة كلما ضعفت القوة الجاذبة للمصاهرة.

وهكذا نتأرجح، ونناور في صعوبة، بين عالمين متباعدين ومتعارضين، لكنهما جذابان ومرغوبان، من دون مسارات واضحة مرسومة بينهما، ولا دروب مطروقة.

ومنذ ثلاثين عاماً لاحظ ريتشار سينيت في كتابه **سقوط الإنسان العام**، ظهور «أيديولوجية الحميمية» التي «تحوِّل المقولات السياسية إلى مقولات نفسية»[١٠].

وكانت إحدى التبعات المهمة المشؤومة لتلك الأيديولوجية الجديدة تتمثّل في استبدال مقولة «الهوية المشتركة» لتحلّ محلّها مقولة «المصالح المشتركة»، وهكذا حذّر سينيت من أن الهوية القائمة على فكرة الإخاء ستتحول إلى «تماهٍ وجداني لجماعة بعينها يجمع بينها رفض كل من هم خارج دائرتهم الخاصة»، «فلا بد من رفض الدخلاء، والمجهولين، والمختلفين».

وبعد بضع سنوات، سك بنديكت أندرسون مصطلح «الجماعة المتخيلة» (Imagined community) حتى يفسر سر التماهي الذاتي مع فئة كبيرة من الغرباء المجهولين الذين يعتقد المرء أنه يشاركهم شيئاً بالغ الأهمية بحيث يتحدّث عنهم باستخدام الضمير «نحن» الذي يمثّل ضمير المتكلم «أنا» جزءاً منه. إن رؤية أندرسون لذلك التماهي مع أشتات من أناس مجهولين باعتباره سراً يستدعي التفسير إنما هي تأكيد غير مباشر، بل وإشادة بما امتلكه سينيت من حدس قوي. فقبل أن ينتهي أندرسون من صياغة نموذج «الجماعة المتخيلة»، كان قد تفاقم تفكّك الروابط والعلاقات غير الشخصية (ومعها، كما يقول سينيت فن «اللياقة الاجتماعية»، فن ارتداء القناع الذي يحمي الاستمتاع

---

(١٠) Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (1974; Random House, 1978), pp. 259ff.

بالرفقة ويتيحها في آن)، وهكذا أخذت الدفاعات البشرية ضدّ الوحدة وخيوط نسج الحياة المشتركة المبتغاة تنحصر في المدح، والتشجيع، والقرب، والحميمية، و«الصراحة»، و«الفضفضة» والبوح بكل الأسرار، والاعتراف القهري والقسري. وأما الكليات التي تتجاوز دائرة الاعتراف المتبادل فلا تعدو أن تكون تعبيراً عن «نحن» في تمددها وانتفاخها، أي التماثل الواضح الذي نسميه خطأ «الهوية». فالطريق الوحيد لضم «المجهولين» إلينا «نحن» هو تصويرهم باعتبارهم شركاء في طقوس اعترافية تحملهم على الكشف عن «داخل» متماثل (ومألوف) عند ممارسة طقوس الاعتراف والصراحة المتبادلة.

هذه الصلة الحميمية بين الذوات الداخلية التي تحثّ على الكشف المتبادل عن الذات ربما تمثّل نواة لعلاقة الحب، وربما تمدّ جذورها داخل جزيرة السير الذاتية المشتركة القائمة بنفسها أو القائمة بنفسها تقريباً بحيث تنبت وتزدهر. ولكن هذه الصلة الحميمية، مثل أي صلة بين اثنين قد تتسع لانضمام شخص ثالث وتتوافق بذلك مع «المجال العام»، تجد أن بواعثها وبديهياتها الأخلاقية غير كافية لمواجهة قضايا العدالة المتجردة التي يحدثها هذا المجال العام، وهكذا تجد الصلة الحميمية للحب نفسها في مصيدة العالم الخارجي فجأة، غير مستعدة لمواجهة ذلك، وجاهلة بالمهارات التي تتطلّبها المواجهة.

ففي داخل الصلة الحميمة للحب، من الطبيعي النظر إلى الاحتكاكات والاختلافات باعتبارها منغصات مؤقتة سرعان ما تزول، ولكن أيضاً النظر إليها باعتبارها دعوة إلى إجراء علاجي يساعد على زوالها. وهنا يبدو التمازج المثالي للذوات الإنسانية إمكانية واقعية، مع الصبر والإخلاص، وهما الفضيلتان اللتان يثق الحب بقدرته على توليدهما بلا حدود. حتى وإن كان التماثل الروحي للمحبين ما زال بعيداً إلى حد ما، فهذا التماثل ليس حلماً واهياً ولا سراباً متخيلاً، بل يمكن الوصول إليه بالتأكيد، ويمكن الوصول إليه بإمكانات المحبين، وبصفتهم محبين.

ولكن حاول أن تمدّ الآمال المشروعة للحب بما يكفي لترويض الخليط المذهل من الأصوات والمناظر التي تملأ العالم الموجود خارج جزيرة

الحب، وبما يكفي لتدجينه وإزالة السموم منه. . .عندئذٍ لن تنفع حيل الحب. فعلى جزيرة الحب، لا يتعذر الاتفاق والفهم والحلم بوحدة المحبين، ولكن يتعذر ذلك على العالم الخارجي اللامتناهي (إلا إذا تحوّل بعصا سحريةٍ إلى حلقة حوار من أجل الإجماع). فأدوات الوجود المشترك بين الأنا و«الأنت»، مهما بلغت من الإتقان والبراعة، ستعجز عن التعامل مع أشكال التنوع والتباين والخلاف التي تفصل جموع «الأنت» الممكنة عن بعضها، وتجعلها على أهبة الاستعداد، الاستعداد للرماية لا المحادثة. فثمة حاجة إلى إتقان أساليب مختلفة تماماً عندما يكون الخلاف إزعاجاً مؤقتاً ما يلبث أن يزول، وعندما يتبين أن الخلاف (علامة الإصرار على توكيد الذات) سيبقى لأجل غير مسمى. إن أمل الاتفاق يؤلف بين الناس، ويدفعهم إلى بذل المزيد من الجهد، وأما عدم الإيمان بالوحدة، أي الافتقار الواضح لأدوات الوجود المشترك، فيحفز الناس على الابتعاد عن بعضهم، ويدفعهم إلى الهروب.

تتمثّل أولى عواقب ازدياد عدم الإيمان باحتمالية الوحدة في تقسيم خريطة عالم الحياة (Lebenswelt) إلى قارتين عاجزتين عن التواصل في الغالب. فأما القارة الأولى فتسعى وراء الإجماع مهما كلف الثمن (وإن كان ذلك غالباً، أو دائماً، مع المهارات المكتسبة في مأوى الحميمية)، ولكنه إجماع يفترض أنه «موجود»، وتحدّده مسبقاً هوية مشتركة، ويترقب الاستنهاض وإعادة توكيد نفسه. وأما القارة الثانية فقد تخلت تخلياً قبليّاً عن الأمل في الوحدة الروحية، وفي أي جهد لكشفها أو بنائها من البداية، وصارت اللغة الوحيدة للتعامل والتفاهم المحتمل هي لغة الصواريخ لا الكلمات.

لكن يبدو في هذه الأيام أن ثنائية المواقف (باعتبارها انقساماً للبشرية) أخذت تنحسر في خلفية الحياة اليومية، ومعها الأبعاد المكانية للقرب والبعد الإنسانيين. وهكذا فإن سياق الفعل البشري، على مستوى قمة العولمة وتوسعاتها الكبيرة كما على مستوى القاعدة الشعبية الخاصة بمجال سياسة الحياة، يمثل وعاءً زاخراً بأصدقاء وأعداء محتملين، وتلوح فيه إمكانية تشكّل الروابط العائمة والعداوات المنجرفة فترة من الزمن، لكنها ما تلبث أن تذوب وتتفكك مرة أخرى، وتفسح الطريق لتشكّلات أخرى مختلفة.

«فجماعات التماثل» وعاء محدد سلفاً ينتظر من يحتويها بمادته، وهذه الجماعات تفسح الطريق الآن «لجماعات المناسبات»، جماعات يتوقع منها أن تشكل نفسها حول المناسبات والمشاهير والموضات والمخاوف التي تتنوع تنوعاً كبيراً مثل النقاط البؤرية، وإن كان يجمع بينها قصر العمر المتوقع، وتقصيره كذلك، فهذه الجماعات لا تدوم أطول من الانفعالات التي تجعلها في بؤرة الاهتمام وتدفع إلى تجميع المصالح، وهي مصالح عابرة، لكنها ليست أقل حدّة، تحثّ على التجمع والاحتشاد والالتزام «بالقضية».

هذا التجمع وذاك الافتراق يسمحان باتّباع الرغبة في الحرية والرغبة في الانتماء في آن، كما يسمحان بإخفاء التغير السريع لهاتين الرغبتين إن لم يكن تعويضهما تماماً.

إن هاتين الرغبتين كلتيهما تذوبان وتمتزجان في عمل يستغرق المرء تماماً ويستوعبه، ألا وهو «صنع شبكات الاتصال» و«تصفح شبكات الاتصال». فنموذج «الاتصال» يصارع من أجل استيعاب الجدلية الصعبة المحيرة لهاتين الرغبتين المتعارضتين. إنه يعد بإبحار آمن (غير مهلك على الأقل) بين صخور الوحدة وشعاب الالتزام، بين مطرقة الإقصاء وسندان الروابط المحكمة، بين انفصال قطعي وارتباط نهائي.

وهكذا ندخل في دردشة عبر الإنترنت، ويصير لدينا «زملاء مفضلون» يمكن محادثتهم. وهؤلاء الزملاء المفضلون، كما يعلم مدمنو غرف الدردشة، يأتون ويذهبون، ويدخلون ويخرجون، ولكن يوجد دائماً عدد قليل منهم على الخط يتحرقون رغبة في إغراق الصمت في «الرسائل». ففي علاقة الزمالة المفضلة على شبكة الإنترنت ليست الرسائل بعينها هي الرسالة، بل مجيء الرسائل وذهابها، أي تداول الرسائل، هو الرسالة، فلا أهمية للمحتوى. إننا ننتمي إلى التدفق المنتظم للكلمات والجمل الناقصة (وهي كلمات وجمل مختصرة بالطبع، ومبتورة ومقطوعة لزيادة سرعة التداول)، فنحن ننتمي إلى التحدث لا إلى ما يجري الحديث عنه.

فلا تخلط بين الانشغال الشديد هذه الأيام بالاعترافات القهرية والبوح بالأسرار التي أعرب سينيت عن قلقه بشأنها قبل ثلاثين عاماً، فلم يعد

الغرض من إحداث الأصوات وكتابة الرسائل هو كشف أعماق الروح حتى يأملها شريكك ويباركها، ولم تعد الكلمات المنطوقة ولا المكتوبة تصارع من أجل الإخبار عن رحلة الاكتشاف الروحي. وقد أوجزت ذلك كريس موس ببراعة (في صحيفة **الغارديان** الأسبوعية)(١١) عندما قالت: «إن محادثاتنا على الإنترنت، والهواتف النقالة، والرسائل النصية على مدار أربع وعشرين ساعة، تعمل على استبدال تأمل النفس بتفاعل تافه مسعور يفضح أعمق أسرارنا بجانب قائمة المشتريات التي نتسوقها». ولكن دعوني أؤكد أن «التفاعل»، على الرغم من كونه مسعوراً، ربما لا يبدو تافهاً أبداً ما أن ندرك ونتذكر أن الغرض، غرضه الأوحد، هو الإبقاء على استمرارية الدردشة. فالشركات التي توفر خدمة الإنترنت ليست كهنة تبارك قداسة العلاقات، فلا تركن العلاقات إلى شيء سوى الدردشة وكتابة الرسائل النصية، ولا تستمر العلاقة إلا باستمرار المهاتفة والتحدث وإرسال الرسائل النصية، فإذا ما توقف المرء عن التحدث، فهذا يعني خروجه من العلاقة، فالصمت يعادله الاستبعاد، «فلا يوجد شيء خارج النص»، ليس فقط بالمعنى الذي قصده دريدا.

وها هي مجلة **أوم** (*OM*) البراقة الملحقة بإحدى أعظم صحف الأحد المرموقة المحترمة المحبوبة التي تخاطب ـ ويشغف بقراءتها ومناقشتها ـ نخبة «الجَت سَتس» أو «بلومزبيري» أو «تشيلسي»، وتقريباً جميع جماعات الدردشة الأخرى أو أغلبها.

ولنأخذ، بشكل عشوائي، العدد الصادر في السادس عشر من حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٢، وإن كان التاريخ في هذه الحالة ليس له أهمية كبيرة؛ فالمحتويات، مع اختلافات طفيفة، محصنة من التغيرات والقفزات، ومن التحولات المفاجئة للتاريخ الكبير وهو يتشكل، ومن السياسة عدا سياسة الحياة، فهذه المحتويات لا تتأثر بزمن السياسة الكبرى، لا في سرعته ولا في بطئه.

يستحوذ على ما يقرب من نصف هذه المجلة كل أسبوع ملف يسمى «الحياة»، ويصف المحررون ملف الحياة هنا بأنه «دليل إرشادي للعيش

---

(١١) *Guardian* Weekend, 6 Apr. 2002.

الحديث»، ويتضمن هذا الملف عدة محاور فرعية، أولها محور «الموضة» الذي يمد القارئ بمعلومات عن تجارب «استخدام المكياج» والمعاناة التي يتطلبها، مع محور فرعي عن «الموضة النسائية» يحث القارئات على «بذل الجهد للعثور على الأحذية المناسبة لهن»، ويلي ذلك محور «الأثاث والديكور»، مع عرض قصير لبيوت الدُمى، ويتبع ذلك جزء عن «الحدائق» يقدّم نصائح في كيفية «الاحتفاظ بالمظهر الجيد» و«إبهار الضيوف»، على الرغم من الحقيقة المرة التي تؤكد أن «عمل البستاني لا ينتهي أبداً»، ثم يجد القراء محوراً عن «الطعام» يليه جزء عن «المطاعم» يقدم نصائح تتعلق بالأماكن التي بوسع القارئ أن يجد فيها طعاماً لذيذاً عندما يتناول العشاء خارج المنزل، وكذلك جزء عن «الخمور» يتناول الأماكن التي بوسع القارئ أن يشتري منها ما يلزمه لتناوله عندما يكون في البيت. وهنا يكون القارئ على استعداد جيد لتتبع محور «العيش» الذي يتألف من ثلاث صفحات، ويتناول أربعة موضوعات: «الحب والجنس والأسرة والأصدقاء».

ويخصص هذا العدد محور «العيش» لموضوع «الأزواج شبه المنفصلين»، «ثوار العلاقات الزوجية»، الذين «فجروا فقاعة العلاقة الزوجية الخانقة»، «وتحلّلوا من قيودها». فالوجود المشترك لهؤلاء الأزواج إنما هو وجود غير متفرغ، فهم يبغضون الحياة في بيت واحد ومسكن واحد، محبذين مساكن مستقلة، وحسابات مصرفية مستقلة، ودوائر أصدقاء خاصة بكل منهم، بحيث يتشاركون الزمان والمكان عندما يروقهم ذلك، لا رغماً عنهم. وهكذا فإن الزواج التقليدي القائم على عبارة «تعاهدنا على ألا يفرقنا إلا الموت» غلبه نموذج المعاشرة المؤقتة القائم على عبارة «فلنجرب ونرى ما سيحدث»، وحل محله «لقاءات» مرنة غير متفرغة، تماماً مثل العمل التقليدي الذي انشطر في أيامنا هذه إلى متتالية من الأوقات المرنة، والوظائف العابرة، والمشروعات قصيرة الأجل، وأيضاً مثل الامتلاك التقليدي للعقارات أو الإيجار القديم الذي أخذ يحل محله هذه الأيام الامتلاك المؤقت والإقامة خلال العطلات.

وينقسم الخبراء كعادتهم بين مؤيد ومعارض، فمنهم من يرحب بنموذج الأزواج شبه المنفصلين باعتباره تحققاً طال انتظاره لفكرة السعادة المطلقة (حيث يتحقق الأخذ والعطاء من دون فقدان الاستقلال)، ومنهم من يدين

أتباع هذا النموذج لما يتسمون به من جبن وعدم استعداد لمواجهة الصعاب والمحن التي ينطوي عليها بالضرورة بناء علاقة متكاملة والحفاظ على استمرارها. وهكذا تحظى إيجابيات هذا النموذج وسلبياته باهتمام كبير، وتفكير عميق وقياس دقيق، بينما لا يظهر أي اهتمام بأثر أسلوب حياة الأزواج شبه المنفصلين في بيئتهم البشرية (وهذا أمر عجيب، إذا أخذنا في الاعتبار الحساسية البيئية لعصرنا).

فإذا كان محور «العيش» بهذا العدد قد أدلى بدلوه، فماذا بقي ليعرضه محور «الحياة»؟ لقد بقيت محاور فرعية تسمى «الصحة»، و«السلامة»، و«التغذية» (بخلاف «الطعام» و«المطاعم» و«الخمور») و«الذوق الراقي» (الذي يتألف بأكمله من إعلانات الأثاث)، ويكتمل هذا المحور بجزء عن «حظك هذا الأسبوع»، ينصح بعض القراء، وفق تواريخ ميلادهم، بأن «ينسوا الخمول»، «فلا بد من الحركة الآن»، «ولا بد من الثرثرة في الهاتف النقال وعقد الصفقات»، بينما يذكِّر قراء آخرين بهذه العبارات «إنها فرصتكم، بدايات جديدة تحيط بكم، فلا ترهقوا أنفسكم المتفائلة بما مضى».

الفصل الثاني

دخول العلاقات الاجتماعية والخروج منها

الإنسان الجنسي: يتيم ومحروم

يذهب كلود ليفي شتراوس إلى أن لقاء الرجل والمرأة هو الأرضية التي التقت عليها الطبيعة والثقافة أول مرة، بل ونقطة البداية وأصل الثقافة بأسرها. فكان الجنس هو المكون الأول للهبة الطبيعية للبشر التي نُقشت عليها التمايزات العشوائية التقليدية المصطنعة، لقد كان قِوام صناعة الثقافة بأسرها (وكان أبرزها الفعل الأول للثقافة، وهو تحريم زواج المحارم؛ أي تقسيم الإناث إلى محللات ومحرمات).

لم يكن دور الجنس عَرَضيّاً، فلا شك في أن الرغبة الجنسية هي إحدى الرغبات والميول والنزعات البشرية «الطبيعية»، لكن طابعها الاجتماعي ما زال يفوق الرغبات والميول والنزعات الطبيعية بكل وضوح، ومن دون غموض ولا جدال. فالرغبة الجنسية تمتد تجاه إنسان آخر، وتستدعي حضور إنسان آخر، وتطمح إلى إعادة تشكيل ذلك الحضور في صورة اتحاد، وتتوق إلى حياة مشتركة، وتجعل أي إنسان ناقصاً وقاصراً، مهما كان مكتملاً ومكتفياً بنفسه في نواح أخرى، حتى يتّحد مع إنسان آخر.

ولدت الثقافة من لقاء الرجل والمرأة، وفي ذلك اللقاء أبدعت الثقافة لأول مرة فن التمايز. ومنذ تلك اللحظة، استمر التعاون الحميم بين الثقافة والطبيعة في كل ما هو جنسي، ولم يتعرض للتعليق ولا الإهمال. ومنذ تلك اللحظة، صارت الفنون الإيروسية (Ars Erotica) إبداعاً ثقافيّاً يقود الرغبة الجنسية نحو تحققّها في حياة إنسانية مشتركة.

ويذهب فولكمار زيجوش، المتخصص الألماني البارز في الدراسات

الجنسية، إلى أن ثقافتنا، مع بعض الاستثناءات، «لم تنتج فنوناً إيروسية، بل علماً جنسيّاً»[1].

وهكذا يبدو أن أنتيروس، شقيق إيروس و«العبقري المنتقم للحب الضائع»، قد تسلّم مقاليد حكم مملكة الجنس من أخيه المخلوع. «ففي أيامنا هذه، لم يعد الجماع يجسد إمكانية اللذة والسعادة، ولم تعد الأسرار تحوط به باعتباره طريقاً إلى النشوة والإثم، بل أصبح يُعد مصدر القمع والظلم والعنف والاستغلال والعدوى القاتلة».

وتقول الحكايات إن أنتيروس كان رجلاً جامح العواطف، حاد الطباع، سهل الهيجان، وأسيراً للشهوة الجنسية، ولكن ما أن بسط سلطانه بلا منازع، قرر أن يحرِّم العواطف الجامحة على رعاياه، وأعلن أن الجنس فعل عقلاني يخضع لحسابات دقيقة، ويضع في الحسبان كافة المخاطر، ويلتزم بالقواعد، ويتحرّر من الوهم والسحر. وهنا يؤكد فولكمار زيجوش أن «نظرة العلماء ظلت دوماً باردة ومتجردة، فلا مجال عندهم للأسرار». فماذا كانت النتيجة؟ «صرنا جميعاً على علم بالأمور الجنسية، ولا يدرك كنهها أي منا!».

غير أن ذلك الأثر المحبط للموقف البارد والنظرة المتجردة لم ينتقص من سلطة أنتيروس وقوته الفاعلة (علم الجنس)، ولم يقلّل من أعداد التابعين المخلصين الحاليين والمرتقبين. فالطلب على الخدمات (على خدمات جديدة ومعدلة، وإن كانت من «الصنف نفسه») يميل إلى الزيادة لا النقصان؛ لأن الخدمات تعجز عن الوفاء بوعودها. «ومع ذلك ما زال علم الجنس موجوداً لأن التعاسة الجنسية تأبى الاختفاء».

وَعَدَ علم الجنس بتخليص الإنسان الجنسي من التعاسة الجنسية، وما زال يعده بذلك، وما زالت وعوده محل ثقة وإيمان، ويرجع ذلك إلى سبب بسيط مفاده أن الإنسان الجنسي إذا ما جُرِّد من الصفات البشرية الأخرى كافة، فإنه يصبح «موضوعاً طبيعيّاً» للفحص العلمي، ويجد مكانه الطبيعي في

---

(١) Volkar Sigusch, "The neosexual revolution", *Archives of Sexual Behaviour*, 4, (1989), pp. 332-359.

المعمل وغرف العمليات، فلا يرى نفسه ولا يراه آخرون إلا في ضوء أجهزة العلماء، كما أن هذا الإنسان الجنسي اليتيم والمحروم لا يجد مكاناً آخر يلتمس فيه النصح والعون والإرشاد.

صار الإنسان الجنسي يتيماً بعد رحيل إيروس، لكن إيروس لم يمت بالتأكيد، بل نُفي من مملكته الموروثة، مثلما نُفي أهاسفير، اليهودي التائه، الذي كُتب عليه الضياع والتسكع والتيه في الشوارع في بحث لا ينتهي عن مأوى من دون جدوى. فبوسعنا أن نجد إيروس في كل مكان، لكنه لا يستقر في أي مكان، فليس له عنوان دائم، وإذا أردنا أن نصل إليه، فلنكتب إلى شُباك البريد الذي يحتفظ برسائل المسافرين الذين لا عنوان لهم، ولنحتفظ بالأمل.

لقد **حُرم الإنسان الجنسي من المستقبل**، ومن التوقع والالتزام، كذلك، وهما الملكية الشرعية الحصرية للمستقبل. لقد هجرته أطياف الأبوة والأمومة، ملائكة الأبدية والغيب العظيم التي اعتادت أن تحف اللقاءات الجنسية، وتبارك الاتحاد الجسدي بهالة من أسرارها العجيبة وبذلك المزج الجليل للإيمان والخشية، والفرح والجزع.

انفصال الجنس عن التكاثر

الطب ينافس الإنسان الجنسي على دور «التكاثر».

وأهل الطب ينافسون الإنسان الجنسي على دور المؤلف الرئيس للدراما الجنسية. ونتيجة هذا التنافس محسومة، بفضل ما يمكن أن يفعله الطب، بل وبفضل ما يُتوقع من الطب أن يفعله وما يرغبه تلامذة مدرسة السوق المتخصصة في الحياة الاستهلاكية. فالإمكانية الرائعة الوشيكة، كما يقول فولكمار زيجوش: تتمثل في القدرة على «اختيار طفل من كتالوج لمتبرعين رائعين مثلما اعتاد المستهلكون المعاصرون شراءَ البضائع واستلامها عن طريق البريد أو شراءها عبر إعلانات صحف الموضة، والحصول على الطفل الذي يختاره المستهلك في الوقت الذي يحدده، وهذه فرصة لا تفوت المستهلك المتمرس».

في سالف الزمان، كان الأطفال منتجين (في أعمال المنزل، وأشغال الورش، وأعمال الحقل).

في تلك الأيام الخوالي، كان تقسيم العمل وتوزيع أدوار الأسرة يتداخلان، وكان على الطفل أن يكون جزءاً من بيت العائلة، وأن يضيف إلى قوة العمل في الورشة أو الحقل، وكانت الثروة في تلك الأيام تُستمد من العمل أو تُستخلص منه، وهكذا كان ميلاد الطفل يبشر بتحسين مستوى معيشة الأسرة، وكان من الممكن معاملة الأطفال معاملة قاسية والتحكم فيهم، ولكن كان كل ذلك ينطبق على جميع العمال، فلم يكن متوقّعاً من العمل أن يجلب السعادة والمتعة للعمال؛ ذلك لأن فكرة «الإشباع الوظيفي» لم تكن موجودة آنذاك. ولكن الأطفال كانوا، من منظور الجميع، استثمارات جيدة، وكانوا محل ترحيب باعتبارهم استثمارات جيدة، فكلما زاد عددهم، كان أفضل. كما أن صوت العقل كان يحذّر من الخسارة والرهان على حصان واحد، ذلك لأن العمر المتوقّع آنذاك كان قصيراً، وكانت تساور الجميع الشكوك بأن الطفل الجديد سيحيا طويلاً حتى ترى الأسرة ثمرته. وهكذا كان وعد الله لإبراهيم كما يقول الكتاب المقدس، بأن يكون له نسل مثل نجوم السماء في الكثرة ورمل البحر على الشاطئ نعمة من دون شك ولا جدال، أما كثير من أهل زماننا فقد يرون في هذا الوعد وعيداً أو لعنة أو الإثنين معاً.

في سالف الزمان، كانت ثروات العائلة تنتقل من جيل إلى جيل عبر شجرة العائلة، وكان الناس يتوارثون المكانة الاجتماعية، حينذاك كان الأطفال جسوراً بين الفناء والخلود، بين الحياة الفردية بالغة القصر والامتداد اللانهائي (المأمول) للنسل. فالموت من دون إنجاب أطفال كان يعني العجز الأبدي عن بناء تلك الجسور، وكان موت الرجل من دون إنجاب أطفال (وليس بالضرورة موت المرأة من دون إنجاب أطفال إلا إذا كانت ملكة أو ما شابه) يعني موت النسل، وإهمال أكثر الواجبات أهمية، وعدم إنجاز أكثر المهام إلحاحاً.

أما في ظل الهشاشة الجديدة التي ضربت الأبنية الأسرية، وفي ظلّ تناقص العمر المتوقع للأسرة عن العمر الفردي المتوقع لأي من أعضائها، وفي ظلّ التحول السريع للأنساب إلى «حالات اللايقين» في العصر الحديث السائل، وفي ظلّ تحوّل الانضمام إلى أي من شبكات القرابة المتاحة في نظر عدد متزايد من الأفراد إلى مسألة اختيار، اختيار يمكن الرجوع فيه أو

اللجوء إليه حتى إشعار آخر، فربما يكون الطفل «جسراً» إلى شيء آخر أكثر دواماً، ولكن الشاطئ الذي يؤدي إليه ذلك الجسر يغطيه ضباب لا يتوقع أحد أنه سيتبدد، ومن ثم من غير المحتمل أن يثير العواطف ولا أن يغذي رغبة تبعث على الفعل، وإذا حدث وأتت ريح شديدة وبددت هذا الضباب، فلا يعلم أحد علم اليقين نوع الشاطئ الذي سينكشف ولا إمكانية ظهور أرض ثابتة تصلح لبناء بيت دائم، فإذا كانت الجسور لا تهدينا إلى أي مكان، أو حتى إلى لامكان محدد، فمن ذا الذي يعبأ بها؟ ولِمَ يعبأ بها؟ ومن ذا الذي يبذل الوقت والجهد والمال في تصميمها وبنائها؟

فالطفل في أيامنا هذه، في المقام الأول والأخير، مادة للاستهلاك العاطفي.

تخدم المواد الاستهلاكية حاجات المستهلك ورغباته أو أمنياته، وهكذا يفعل الأطفال، فالمستهلك بحاجة إلى الأطفال من أجل لذة الأبوة والأمومة المأمولة، وهي لذة يستعصي على المواد الاستهلاكية الأخرى كافة أن توفرها مهما كانت رائعة وبديعة. ولسوء حظ أهل التجارة، لا توفر السوق الاستهلاكية بدائل قيِّمة، وإن كانوا يعوّضون سوء الحظ بالمساحة المتزايدة التي يكتسبها عالم التجارة في إنتاج الشيء الحقيقي والحفاظ عليه.

عندما يتعلق الأمر بمواد الاستهلاك، عادة ما يُقاس الإشباع المتوقّع في ضوء الكُلفة، أي وفق مبدأ «القيمة مقابل المال».

والأطفال من بين أغلى الأشياء التي من المحتمل أن يشتريها المستهلك العادي خلال حياته كلها. فإذا تحدثنا بلغة المال وحدها، نجد أن الأطفال أكثر تكلفة من سيارة فارهة، ومن رحلة حول العالم، بل ومن قصر فخم. والأدهى من ذلك، أن التكلفة الإجمالية قابلة للزيادة في المستقبل، ولا يمكن تثبيت معدّل الزيادة مقدّماً، ولا يمكن تقديره بدقة مطلقاً. ففي عالم لا يوفر مسارات مهنية موثوقة ولا وظائف ثابتة، ويتنقل فيه الناس من مشروع إلى آخر، ويحصلون على قوت يومهم وهم يتنقّلون، يصبح توقيع عقد قرض عقاري يسدّدونه بمبالغ غير معلومة لأجل غير مسمى مخاطرة عالية ومصدراً كبيراً للقلق والخوف، فعلى الأرجح أن يفكّر المرء مرّتين قبل التوقيع، وكلما فكر أصبحت المخاطر المحتملة واضحة، ومهما راجع المرء نفسه،

ومهما فكر وقدّر، فلن يزيل أثر الشك الذي يعكّر صفو الفرحة. كما أن إنجاب الأطفال في أيامنا هذه يرتبط باتخاذ القرار لا المصادفة، وهذا يزيد من حالة القلق؛ ذلك لأن إنجاب الأطفال أو عدم إنجابهم قرار مصيري، ومن ثَمّ فهو أصعب قرار ينغص على الإنسان حياته.

إن كلفة الأطفال ليست مالية فحسب، والتكاليف غير المالية لا يمكن حسابها ولا تقديرها مطلقاً. إنها تتحدى قدرات واحتمالات الخبرة العقلانية التي تدربنا عليها ونحاول اكتسابها. وهكذا فإن «تكوين أسرة» أشبه بالقفز في ظلمات بعضها فوق بعض، فهذا القرار يعني التخلّي عن، أو إرجاء، متع استهلاكية أخرى جذابة لم يجرّبها المرء ولا يعلمها ولا يتصوّرها، وهذه تضحية غالية تتعارض تماماً مع عادات المستهلك العاقل، وهي ليست التضحية الوحيدة.

إن إنجاب الأطفال يعني الاهتمام بسعادة مخلوق ضعيف لا حول له ولا قوة على حساب راحة إنسان آخر. وهكذا فإن استقلال أولويات المرء لا بد من أن يخضع للحسابات على الدوام عاماً بعد عام، بل يوماً بعد يوم، فربما يصير المرء «عالة على غيره»، وهذه طامة كبرى، فإنجاب الأطفال ربما يعني ضرورة كبح جماح الطموحات المهنية، و«التضحية بالحياة المهنية» لأن المشرفين على الأداء المهني سيرتابون في أي علامة تدل على الولاء المزدوج. والأصعب أن إنجاب الأطفال يعني قبول هذا الولاء المزدوج لأجل غير مسمى، ومن ثَم الدخول في التزام لا نهاية له، ولا رجعة فيه، ولا إمكانية لإلغائه؛ إنه التزام يتعارض مع سياسة الحياة الحديثة السائلة، ويحرص أغلب الناس في أغلب الأوقاب على اجتنابه في أمور حياتهم الأخرى، وربما يمثّل الوعي بهذا الالتزام صدمة نفسية، وهكذا فإن اكتئاب ما بعد الولادة والأزمات الزوجية (أو العلاقات غير الزوجية) في مرحلة ما بعد الإنجاب تبدو أمراضاً «سائلة حديثة» على وجه الخصوص، تماماً مثل فقد الشهية، والشره العصبي، وأمراض الحساسية المتنوعة التي لا تعد ولا تحصى.

ويبدو أن سعادة الأبوة والأمومة تأتي في صفقة مجملة مع تعاسة التضحية بالنفس ومخاوف الأخطار المجهولة.

فلا سبيل إلى حسابات دقيقة موثوقة للمكاسب والخسائر، ولا سبيل إلى فهمها والراحة من متاعبها.

إن المخاطر موجودة في كل المعاملات الاستهلاكية، ولكن تجّار السلع التجارية الأخرى المسماة خطأً «السلع المُعمرة» يبذلون كل ما بوسعهم لطمأنة الزبائن المحتملين بأن المخاطر التي يواجهونها قد انخفضت إلى أدنى مستوى، كما أنهم يوفرون ضمانات: ضمانات مديدة، وضمانات باسترداد الأموال المدفوعة، وضمانات بخدمات ما بعد البيع لزمن طويل أو مدى الحياة (حتى وإن كان قليل من التجار يضمنون بضمير مرتاح أن الشركة التي تُصدر الضمان ستبقى حتى تنتهي مدة الضمان، ولا أحد منهم تقريباً يستطيع أن يضمن للزبائن أن ما تتمتع به السلع المشتراة من جاذبية تبعدها عن سلّة المهملات... لن تنتهي هي ككيان إنتاجي قبل ذلك). وسواء أكانت تلك الضمانات حقيقية أم وهمية، فلا يوجد مثلها عند إنجاب الأطفال.

لا عجب أن معاهد البحث الطبي وعيادات النساء والتوليد تغمرها أموال الشركات التجارية. فثمة طلب لا ينتهي على خفض المخاطر المتأصلة في الإنجاب، على الأقل إلى المستوى المعلن على السلعة في رفوف المحال التجارية، وهناك شركات توفر للزبائن فرصة «اختيار طفل من كتالوغ يضم متبرّعين جذّابين»، وقد توفر بعض العيادات أطفالاً بحسب الطلب من خلال التدخل في جينات الجنين كما ترغب الزبائن، ومثل هذه الشركات والعيادات لن تخشى ندرةً في الزبائن الراغبين ولا نقصاً في العمل المربح.

خلاصة القول إن الانفصال الملحوظ تماماً للجنس عن التكاثر مدفوع بقوة آلية، إنه نتاج مشترك للحياة الحديثة السائلة والنزعة الاستهلاكية باعتبارها، كما يقول أولريش بيك، الاستراتيجية الوحيدة المختارة والمتاحة «للبحث عن حلول شخصية لمشكلات اجتماعية». إنه خليط من الحياة الحديثة السائلة والنزعة الاستهلاكية، وهو يؤدي إلى تحول قضايا التكاثر والإنجاب بعيداً من الجنس إلى مجال مختلف تمام الاختلاف يتبع منطقاً وقواعد مختلفة تمام الاختلاف عن الفعل الجنسي. وهكذا فإن مسألة الإنسان الجنسي اليتيم والمحروم مسألة عويصة لا سبيل إلى حلها.

وهكذا يبدو الأمر كما لو أن إريك فروم استشرف النموذج الذي يسود

زماننا؛ إذ حاول أن يفسر جاذبية «الجنس في حدّ ذاته» (الجنس الذي يستمد مرجعيّته من نفسه، الجنس الذي يُمارَس في انفصال عن وظائفه المعهودة)، مشيراً إلى طبيعته باعتباره استجابة (مضللة) للرغبة البشرية في «الالتحام الكامل» عبر «وهم الاتحاد»[٢].

نعم، الاتحاد، فهذا بالضبط ما يسعى إليه الرجال والنساء عندما يتلهّفون إلى الهروب من معاناة الوحدة التي يعانونها أو يخشونها. بلى، الوهم، فالاتحاد الذي عُقد في اللحظة العابرة لذروة الجماع «يترك الغرباء منفصلين تماماً عن بعضهم كما كانوا من قبل اللقاء»، حتى «أنهم يشعرون بانفصالهم بوضوح أكثر من ذي قبل». هنا تؤدّي ذروة المتعة في الجماع «وظيفة لا تختلف كثيراً عن إدمان الكحوليات ولا عن إدمان المخدرات»، فهي قوية، مثل الكحوليات والمخدرات، لكنها عابرة وعَرَضيَّة»[٣].

الاتحاد سراب، والتجربة نهايتها الإحباط لا محالة، ويُعزى ذلك إلى انفصال الاتحاد عن الحب (عن الوجود من أجل الآخر، عن التزام دائم غير محدود وبعزم أكيد من أجل سعادة شريك الحياة). وهكذا رأى إريك فروم أن الجنس لا يمكن أن يكون أداة التحام أصيل، وليس مجرد إحساس بالتحام عابر زائف يدمر نفسه بنفسه في النهاية إلا بفضل اقترانه بالحب؛ فمهما بلغت قدرة الجنس على توليد الاتحاد فإنما يستمدها من معية الحب.

ومنذ أن سطّر فروم هذه الكلمات زادت معدّلات انفصال الجنس عن مجالات الحياة الأخرى انفصالاً لم يشهده العالم من قبل!

الجنس والعلاقات الصافية

إن الجنس اليوم هو نموذج «العلاقة الصافية»، بل وربما النموذج الأصيل الصامت/ الخفي لتلك «العلاقة الصافية» (وهي عبارة تنطوي على تناقض ظاهري بكل تأكيد، فالعلاقات عادة ما تغطي نواحي عالم الحياة كافة وتغزوها وتعدلها، ومن ثم يمكن أن نصفها بأي شيء إلا كلمة «صافية»). ويذهب أنتوني غيدنز إلى أن «العلاقات الصافية» صارت النموذج المثالي

---

(٢) Erich Fromm, *The Art of Loving* (1957; Thorsons, 1995).

(٣) المصدر نفسه، ص٤١ ـ ٤٣، ٩ ـ ١١.

المهيمن للعلاقة بين الرجل والمرأة، وهكذا يتوقع من الجنس أن يستمد مرجعيته وبقاءه من داخله، وأن «يقف على قدميه»، وأن لا يُحكم عليه إلا بمقدار الإشباع الذي يحقّقه بنفسه (حتى وإن كان عادة دون التوقعات التي تثيرها وسائل الإعلام). فلا عجب أن مقدرة الجنس على إحداث الإحباط وتفاقم الإحساس بالانفصال الذي كان يرجى أن يداويه قد زادت زيادة كبيرة. فانتصار الجنس في الحرب العظمى للاستقلال كان في أفضل الأحوال على حساب خسارات كبيرة، وهكذا يبدو أن الدواء السحري يتسبب في أمراض وآلام كثيرة، بل وربما أشد من تلك التي وعد بمعالجتها.

وهكذا استغرق الاحتفاء باليُتم والحرمان زمناً قصيراً باعتبارهما يمثّلان تحرير الجنس من السجن الذي وضعه فيه المجتمع البطريركي، التطهيري، الفكتوري، البائس، المنافق، هادم اللذات، ومفرّق الأحباب.

أما الآن، وبعد طول انتظار، فقد ظهرت علاقة أكثر صفاءً من «العلاقات الصافية»، إنها علاقة تشير إلى لقاء عابر لا يستهدف إلا اللذة والمتعة. إنها سعادة حالمة بلا روابط، سعادة لا تخشى الآثار الجانبية، وتتناسى تبعاتها، سعادة تخاطب المستهلك قائلة: «إن لم يحقق لك المنتج الرضى الكامل، يمكنك ردّه واستعادة نقودك كاملة»، إنها أكمل تجسّد للحرية من منظور الحكمة والممارسة السائدة للمجتمع الاستهلاكي.

إن تحرير الجنس أمر جيد، وربما جذاب ورائع تماماً، ولكن المشكلة تكمن في كيفية تثبيته في مكانه حين تحريره من القوة التي تحافظ على استقراره، وفي كيفية الاحتفاظ بشكله حين تختفي الأطر، فما أجمل السفر في خفّة! ولكن ما أشق السفر من دون بوصلة! وما أجمل التغيير! ولكن ما أزعج التقلّب السريع! فهل هذه هي خفّة الجنس التي لا طاقة للناس باحتمالها؟

إن فولكمار زيجوش معالج متمرس يلتقي كل يوم بضحايا «الجنس الصافي»، ويسجّل شكواهم، وما من نهاية لقائمة مآسيهم التي تستدعي تدخّل الخبير كل يوم، والخلاصة التي توصل إليها رزينة ورهيبة في آن:

ترتدي أشكال العلاقات الحميمة السائدة كافة هذه الأيام قناع السعادة الزائفة الذي كان الحب بين الأزواج والحبّ الحرّ فيما بعد يرتديانه. . .

فعندما أمعنا النظر، ونزعنا القناع، ظهرت لنا رغبات محبطة، وأعصاب محطّمة، وحب خائب، وجراح، ومخاوف، ووحدة، ونفاق، وأنانية، وقهر. كما حلّ الأداء الجيد في الفراش محل الإحساس بالنشوة، والفيزيقا محلّ الميتافيزيقا. وأما العفّة، والزواج الأحادي، والاختلاط المستهجن فقد أزيلت جميعها تماماً من الحياة الحرة للتجربة الحسية التي لا يعلمها أحد منا(٤).

لا تتوافق الاهتمامات التقنية مع العواطف الإنسانية. فالتركيز على الأداء الجيد لا يترك وقتاً ولا متسعاً للإحساس بالنشوة. فليست الفيزيقا طريقاً إلى الميتافيزيقا. لقد كانت العواطف والنشوة والميتافزيقا هي المصدر الذي اعتادت القوة الجذابة للجنس أن تتدفق منه، مثلما تتدفق الآن، ولكن هذا السحر اختفى، فاستعصت الرغبات على الإشباع.

فعندما يتحوّل الجنس إلى حدث فسيولوجي في الجسد، ولا تثير «التجربة الحسية» سوى لذة جسدية ممتعة، فإن ذلك لا يعني أن الجنس تحرر من الأعباء الثقيلة الزائدة المقيدة غير الضرورية وغير المجدية، بل يعني، على العكس تماماً، أن الأعباء التي يحملها زادت عن حدّها المعقول؛ فصار يفيض بآمال ليس بوسعه تحقيقها.

إن ارتباط الجنس بالحب والأمن والاستقرار والخلود عبر استخلاف الذرية لم يكن في نهاية الأمر قيداً ولا خسارة كما ساد الاعتقاد والشعور والاتهام. فالرفقاء القدامى للجنس الذين فات عصرهم كما يُقال ربما كانوا ركائزه الضرورية (لا من أجل الكمال التقني للأداء في الفراش، ولكن من أجل إمكانية تحقيقه للإشباع والرضى). وربما لا أمل في حل التناقضات المتأصّلة في الحياة الجنسية والمحيطة بها (ولا تخفيفها ولا إبطالها ولا تحييدها) في ظل غياب «الروابط»، على نحو أفضل من حلّها في ظلّ وجودها. وربما كانت تلك «الروابط» إبداعات ثقافية فذة لا علامات على الفشل الثقافي أو التصورات الثقافية الخاطئة.

إن العقلانية الحديثة السائلة توصي بالعباءات الخفيفة، وتدين الأغلفة الفولاذية.

---

(٤) Sigusch, "The neosexual revolution".

يرى العقل الحديث السائل في الالتزامات الدائمة ظلماً وغمّاً، وفي الارتباط المتين تبعية وتقييداً. فذلك العقل ينكر الحق في الالتزام والارتباط، المكاني أو الزماني، فلا حاجة ولا منفعة لهما يمكن للعقلانية الحديثة السائلة الاستهلاكية أن تبررهما. فالالتزام والارتباط «يُعكّران صفو» العلاقات البشرية، مثلما يعكّران صفو أي فعل من أفعال الاستهلاك الذي يقوم على الإشباع الفوري للرغبة والتقادم الفوري للمادة المستهلكة. وسيدخل محامو الدفاع عن «العلاقات غير الصافية» في كفاح طويل مرير من أجل إقناع هيئة القضاة وقبول دفاعهم.

يذهب فولكمار زيجوش إلى أن «الأمنيات والرغبات التي تفلت من قبضة العقلانية» ستستعيد مركزيتها مرة أخرى، عاجلاً أم آجلاً، مع رغبة في الانتقام، وعندما يحدث ذلك، فلن تقدر على الاستجابة «من دون اللجوء إلى استخدام مفاهيم عن الغرائز الطبيعية والقيم الأبدية التي ضربها الفساد السياسي والتاريخي في قلبها».

وإذا صدق حدس فولكمار زيجوش، فإن ذلك سيتطلب أكثر من مجرد رؤية جديدة للجنس والتوقّعات التي يمكن استثمارها في الأفعال الجنسية استثماراً مشروعاً. إنه لن ينادي بأقل من إعفاء الجنس من سيادة العقلانية الاستهلاكية، وربما ينادي بأكثر من ذلك، فيطالب بحرمان العقلانية الاستهلاكية من سيادتها الحالية على دوافع سياسة الحياة البشرية واستراتيجياتها، وإسقاط تلك السيادة، ولكن ذلك سيعني المناداة بشيء يفوق ما يمكن أن يتوقع حدوثه في الحدود المعقولة في المستقبل المتوقع.

إن «الأمنيات والرغبات التي تفلت من قبضة العقلانية» (العقلانية الاستهلاكية الحديثة السائلة على وجه الدقة) كانت مرتبطة بلا انفصال وبلا انقطاع بالجنس؛ فكان الجنس، مثل الأنشطة البشرية الأخرى كافة، منسوجاً في نموذج حياة الإنسان المنتج.

هذا النموذج شهد ظهور الحب القائم على عبارة «تعاهدنا على ألا يفرقنا إلا الموت»، وبناء الجسور إلى شاطئ الأبدية، وقبول المخاطر والعواقب، وقبول الالتزامات القاطعة. وفي إطار هذا النموذج، لم تكن هذه الأمور زائدة أو غير ضرورية، ولا مقيدة أو قمعية، بل كانت، على العكس

من ذلك، تتوافق مع «الغرائز الطبيعية» للإنسان المنتج، مثلما تتعارض الآن مع الغرائز «الطبيعية» للإنسان المستهلك. ولم تكن تلك الأمور «لاعقلانية» قط، بل كانت مظاهر أو أدوات ضرورية ومستحسنة لعقلانية الإنسان المنتج. فالحب والاستعداد للتكاثر كانا رفيقين لا غنى عنهما للجنس الذي كان الإنسان المنتِج يمارسه، تماماً مثلما كان الاتحاد الدائم الذي ساعدا في تكوينه هو «المنتَج الرئيس» لا «الأثر الجانبي» للأفعال الجنسية أو نفايات وتلفيات.

فلكل مكسب خسارة، ولكل إنجاز ثمن.

ومهما بلغ الهلع والاشمئزاز الذي نتذكر به الخسائر التي عانيناها والأثمان التي دفعناها في الماضي، فإنه لا يضاهي الضيق والحزن الذي تسبّبه الخسائر التي نتحمّلها اليوم والأثمان التي سندفعها غداً. وبالطبع لا طائل من مقارنة كرب الماضي وغُمة الحاضر حتى نعلم أيّهما أشد وطأة، فكل كرب يؤذي ويعذّب في أوانه وبطريقته.

إن الكرب الذي يعانيه الإنسان الجنسي في أيامنا هذه هو كرب الإنسان المستهلك. لقد ولدا معاً، وإذا رحلا فسيرحلان معاً الكتف بالكتف، والقدم بالقدم.

كانت القدرة الجنسية هي أداة البناء التي استخدمها الإنسان المنتج في بناء العلاقات الإنسانية والحفاظ عليها.

فعندما كانت الحاجة/الرغبة الجنسية تُوظف في موقع بناء الروابط الإنسانية، فإنها كانت تحثّ الإنسان الجنسي على الاستمرار في عمله حتى نهايته، فكان البناؤون يتمنون أن تتسم المحصلة النهائية لجهودهم، كما يتمنى المرء لكل المباني، بالصلابة، والمتانة، والعمر الطويل (الأبدي إن أمكن).

يثق البناؤون ثقة كبيرة في الغالب الأعم في قدرات التصميم التي يملكونها حتى أنهم لا يهتمون بمشاعر السكان المحتملين للمبنى. فالاحترام، في نهاية الأمر، ليس سوى حد واحد لسلاح الاهتمام، والحد الآخر هو القمع. وأما عدم الاكتراث والاحتقار فهما الصخرتان اللتان

تحطم عليهما نيات أخلاقية جادة لا تعد ولا تحصى، والذوات الأخلاقية تحتاج يقظة شديدة ومهارات عديدة حتى تبحر في أمان بين هاتين الصخرتين. لكن يبدو أن الأخلاق، أي الوجود من أجل الآخر كما تتطلبه المسؤولية تجاه الآخر، وكما يُلتزم به فور التعهد به، كانت مناسبة تماماً للإنسان المنتج، على الرغم من كل دروبها الضيقة المثيرة، ومساراتها الجانبية، وأفخاخها، وانحرافاتها الغادرة.

أما وقد تحرّر الإنسان المستهلك من مهام البناء، وأخذ يحتقره جهود البناء، فبوسعه الآن أن يوظّف القوى الجنسية بطرق جديدة مبتكرة، ولكن من دون أن يكون الوجود من أجل الآخر من بينها.

فلا تتعلق النزعة الاستهلاكية بمراكمة البضائع (فمن يجمع البضائع لا بد من أن يطيق الحقائب الثقيلة والمنازل التي تتراكم فيها الأشياء بغير نظام)، بل تتعلق باستخدام البضائع والتخلص منها بعد استخدامها لإفساح المجال لبضائع أخرى واستخداماتها.

تحبذ الحياة الاستهلاكية الخفّة والسرعة، وأيضاً الجدّة والتنوع اللذين يُرجى أن ترعاهما الخفة والسرعة وتوفرهما. إن إجمالي الحركة، وليس حجم المشتريات، هو مقياس النجاح في حياة الإنسان المستهلك.

فعادة ما تعمِّر السلع أكثر من زمن نفعها للمستهلك. ولكن إذا استخدم المستهلك السلعة المشتراة مرات عديدة، فإنها تعوق البحث عن التنوع، ومع كثرة استخدامها تنمحي جدتها البراقة ويختفي أثرها. والويل كل الويل للبسطاء والمساكين الذين كُتب عليهم أن يستمروا في استخدام السلع التي فقدت بريقها، ولا تعد بلذة جديدة غير معهودة. والويل كل الويل للبسطاء والمساكين الذين يلتزمون بسلعة بعينها بدلاً من الفحص السريع للتشكيلات المتنوعة الوفيرة كافة. فهؤلاء الناس هم المنبوذون في مجتمع المستهلكين، إنهم المستهلكون الفاسدون، عديمو الحيلة والأهلية، إنهم الخاسرون، فهم أجسام هزيلة منحولة وسط الوفرة الفاحشة للملذات الاستهلاكية.

وأما من لا يتشبثون بأشيائهم النافعة زمناً طويلاً، ويتخلّصون منها قبل أن يتسرب الملل إليهم، فهم الفائزون. ففي مجتمع المستهلكين، الساحر هو رمز النجاح، ولولا إثارة لعنات متعهّدي السلع الاستهلاكية، لقام

المستهلكون المتسقون مع ذواتهم على تدريب أنفسهم على استئجار الأشياء بدلاً من شرائها. فالشركات التي تؤجر السلع، على العكس من بائعي السلع، تجذب المستهلكين وتعدهم بالاستبدال المنتظم للسلع مع أحدث الطُرز، وفي المقابل يحاول البائعون الاستمرار في المنافسة، فيعدون المستهلك باستعادة النقود المدفوعة «إذا لم يكن راضياً كل الرضى»، وإذا أعاد المشتريات خلال عشرة أيام على سبيل المثال (على أمل بأن الرضى عن المشتريات لن يتبخر بتلك السرعة).

إن «تصفية» الجنس من الالتزام والارتباط تمكِّن الممارسة الجنسية من التكيف مع النماذج المتقدّمة للتسوق/ الاستئجار. وهكذا يمكن فهم «الجنس الصافي» باعتباره سلعة لها ضمان معتمد باسترداد النقود المدفوعة، وهكذا يمكن لشركاء «اللقاء الجنسي الصافي» الشعور بالأمان، فالوعي «بعدم وجود روابط» يعوض الهشاشة المزعجة للعلاقة.

ففي الآونة الأخيرة، اختزلت الحيل الإعلانية الماهرة المعنى الدارج «للجنس الآمن» في استخدام الواقي الذكري. فلن يحقق شعار «الجنس الآمن» ذلك النجاح التجاري إذا لم يدغدغ مشاعر الملايين الذين يرغبون في تأمين غنائمهم الجنسية ضدّ عواقب غير مرغوبة (لأنها خارج السيطرة). وهذه في نهاية الأمر الاستراتيجية العامة لترويج المنتج المعروض باعتباره الحل الذي طال انتظاره لكل المخاوف التي كانت تطارد المستهلك المحتمل أو التي استُحدثت لتتوافق مع الإمكانات المعلنة عن المنتج.

ففي الغالب، يلجأ الإعلان إلى إبراز جزء من المشكلة وكأنه يعالج المشكلة بأكملها، فتتغذّى المبيعات على إمدادات القلق التي تتجاوز مقدرة المنتج المعلن على علاجها. واقع الأمر أن استخدام الواقي الذكري يحمي ممارسي الجنس من عدوى الإيدز، لكن هذه العدوى لا تعدو أن تكون إحدى العواقب الوخيمة غير المتوقعة للّقاءات الجنسية التي تُرغّب الإنسان الجنسي في أن يكون الجنس «آمناً». فبعدما أُطلق الجنس من ميناء ضيق كان يُدار فيه بدقة وإحكام، وشرع في الإبحار في مياه مجهولة من دون خريطة ولا بوصلة، بدأ يتيقن أنّه «غير آمن»، وذلك قبل زمن طويل من ظهور الإيدز وتحوّله إلى النقطة المحورية والعلامة المميزة لمخاوف منتشرة غير مسماة.

تصدر أشدّ المخاوف عن غموض اللقاء الجنسي، فهل كان خطوة أولية تجاه علاقة، أم ذروتها ونهايتها؟ هل هو مرحلة في حلقات متواصلة ناجحة أم مشهد مبتور؟ هل هو وسيلة لغاية أم فعل مكتف بنفسه؟ فلا يمكن لاتحاد الأجساد، مهما بذل المرء من محاولات جادة، أن يفلت من قبضة الأطر الاجتماعية، وأن يقطع كافة صلاته بالأوجه الأخرى للوجود الاجتماعي. وهكذا فإنّ الجنس الذي جُرِّد من منزلته الاجتماعية ومعانيها يُلخِّص اللايقين المزعج المقلق الذي صار آفة الحياة الحديثة السائلة.

صارت المستحقّات هي الساحة الرئيسة للقلق الذي يعانيه شركاء العلاقة الجنسية. فما نوع الالتزام، إن وجد أصلاً، الذي ينطوي عليه اتحاد الأجسام؟ وبأي طريقة، إن وجدت أصلاً، يربط هذا الالتزام مستقبل الشركاء؟ هل يمكن الإبقاء على اللقاء الجنسي في انفصال عن بقية نواحي الحياة، أم أنه سيتسرب إلى بقية نواحي الحياة، ويروي عطشها، ويغيرها؟

إن الاتحاد الجنسي في حدّ ذاته لا يستغرق وقتاً طويلاً، إنه مجرد حدث عَرَضي في حياة الشركاء. والحدث العرضي، كما يقول ميلان كونديرا، «ليس نتيجة حتمية لفعل سابق، ولا سبباً لما يليه»[٥]. فمفهوم الخلوّ من الميكروبات الحية، أي الخلو الأساس من العدوى، هو جمال الحدث العرضي، وهكذا يمكننا القول إن جمال اللقاء الجنسي يبقى ـ ما بقي ـ حدثاً عرضياً. ولكن المشكلة تكمن في أن «أحداً لا يضمن أن الحدث العرضي لا يحوي بداخله قوة يمكن أن تتحول في يوم من الأيام فجأة إلى سبب لأحداث أخرى تالية». خلاصة القول: إنه «لا يوجد حدث عَرَضي محكوم عليه حكماً قبلياً بأن يبقى حدثاً عرضياً للأبد». فما من حدث يأمن تبعاته، واللاأمان الناجم عن ذلك هو حالة أبدية، فاللايقين لن يتبدّد تماماً إلى غير رجعة، ولا يمكن إلا تعليقه فترة زمنية غير محددة، ولكن معقل هذا التعليق نفسه تنهال عليه رصاصات الشك، ويصير مصدراً آخر للشعور المزعج بعدم الأمان.

ربما نقول: إن الزواج هو قبول التبعات التي ترفض اللقاءات العابرة قبولها (على الأقل إعلان النية لقبولها، طوال مدة الزواج).

---

(٥) Milan Kundera, *Immortality*, trans. Peter kussi (Faber, 1991), pp. 338-339.

في هذه الحالة، ينتهي الغموض، ويتبدّد اللايقين، وتحلّ محله حالة من اليقين، فتكتسب الأفعال أهمية تتجاوز عمرها، وتحمل تبعات ربما تدوم أطول من أسبابها. وهكذا يُطرد اللايقين من الأرض التي يحيا عليها الزوجان، ولا يُسمح له بالعودة ما دام إنهاء الزواج لا يخطر على البال.

ولكن هل يمكن نفي اللايقين من دون القبول بذلك الشرط، وهو ثمن يجده كثير من الشركاء كبيراً للغاية ويعجزون عن دفعه؟ فإذا لم يتأكد المرء أبداً أن الحدث العرضي، كما يقول ميلان كونديرا، لا يعدو أن يكون حدثاً عرضياً، فلا يمكنه القبول بهذا الشرط. ولكن ما زال بوسع المرء أن يحاول، وهو يحاول بالفعل، ومهما كانت الظروف غير مواتية، فلن يتوقف المرء عن المحاولة وتحويل هذه الظروف لصالحه.

هل يحل المشاع المشكلة؟

إن أهل باريس، كما يعتقد الكثيرون، يحاولون ويبذلون في ذلك جهداً يفوق غيرهم، وبصدق وإخلاص يفوق غيرهم. ففي باريس، يُقال إن «تبادل العشاق» صار الموضة السائدة واللعبة الأشهر والحديث الرئيس للمدينة (فمصطلح «تبادل العشاق» يتسق مع المساواة بين الجنسين، وهو الاسم الجديد الصحيح من الوجهة السياسية لمفهوم قديم إلى حد ما تفوح منه رائحة السلطة الأبوية البطريركية، ألا وهو «تبادل الزوجات»).

إن «تبادل العشاق» يضرب عصفورين بحجر واحد. فهو يخفف من قبضة الالتزام الزوجي، بعد الاتفاق على تخفيف تبعاته وحالة اللايقين التي يولّدها الغموض المتأصل لاحتمالات أقل إزعاجاً. كما أنه يكتسب شركاء موثوقين في الجهد المبذول لصد التبعات المتثاقلة المزعجة للقاء الجنسي، ما دامت الأطراف المعنية كافة التي شاركت في الحدث وحرصت على الحيلولة دون سقوطه من إطار الحدث متأكدة من الانضمام إلى صد التبعات.

إن «تبادل العشاق» استراتيجية لطرد شبح اللايقين الذي يطارد الأحداث الجنسية العارضة، وهو يحظى بميزة خاصة دون غيره من «علاقات الليلة الواحدة» واللقاءات الجنسية القصيرة. فالحماية ضد التبعات غير المرغوبة

في حالة تبادل العشاق يلتزم بها ويحمل همومها شخص آخر، وفي أسوأ الظروف، فإنها ليست عملاً منفرداً، بل مهمة يتشاركها حلفاء أقوياء متفانون في عملهم. ولتبادل العشاق ميزة خاصة عن «علاقات الزنا خارج الزواج»، فلا يتعرض العشاق للخيانة، ولا تتعرض مصالحهم للتهديد، فالكل مشارك، وفق النموذج المثالي «للتواصل غير المشوه» الذي تصوره هابرماس. فالعلاقة الجنسية الرباعية (أو السداسية، أو الثُمانية . . . إلخ، فكلما زاد العدد كان أفضل) تخلو تماماً من الآفات والعيوب التي تتسم بها العلاقة الجنسية التي تضم الزوج والزوجة والعشيقة/العشيق تحت سقف واحد.

فعندما يكون الهدف من هذه العلاقة، كما هو متوقع، هو طرد شبح عدم الأمن، فإن تبادل العشاق يسعى إلى تحصين نفسه عبر مؤسسات تعاقدية وتأييد قانوني. فالمرء يحصل على عضوية في علاقات تبادل العشاق من خلال الانضمام إلى أحد نواديها، ويوقع على استمارة، ويتعهد بالامتثال إلى القواعد (وعلى أمل بأن جميع المنضمين قد فعلوا ذلك)، ويحصل على بطاقة عضوية لضمان الدخول وللتأكد أن كل من في الداخل إنما هو لاعب ولعبة في آن. وما دام من المتوقع أن كل من في الداخل يعي هدف النادي وقواعده، وتعهد بالالتزام بالهدف والقواعد، فلا داعي للجدال ولا استخدام القوة، ولا الحصول على الموافقة، ولا مخاطر الإغراء، ولا المقدمات الموبوءة بنتائج غامضة.

أم هكذا يبدو الأمر، فترة من الزمن؟ فتقاليد تبادل العشاق تسمح بإشباع الرغبة من دون انتظار، تماماً مثلما وعدت بطاقات الائتمان حين استحداثها. فهذه التقاليد، مثل أحدث الابتكارات التكنولوجية، تقصِّر المسافة بين الحاجة وإشباعها، وتُساعد الانتقال من رغبة إلى أخرى في وقت أسرع وبجهد أقل. وربما تمنع شريكاً من المطالبة بمزايا أكثر مما يتيحها اللقاء العابر.

ولكن هل تحمي هذه التقاليد الإنسان الجنسي من نفسه (والإنسانة الجنسية من نفسها)؟ وهل بوسعه أن يلقي وراء ظهره، بعد زيارة للنادي، كل آماله المحطمة، وإحباطات الحب، ومخاوف الوحدة وجرح المشاعر، والنفاق والذنب؟ هل سيجد هناك القُرب، والفرح، والرقة، والحنان،

والفخر؟ ربما يقول الزائر/الزائرة بضمير مرتاح: هذا هو الجنس، يا للغباء! إنه لا علاقة له بالجنس لا من بعيد ولا قريب. ولكن إذا كان الزائر/الزائرة على حق، فهل الجنس نفسه مهم؟ أم أن جوهر الفعل الجنسي يكمن في بلوغ اللذة الآنية، ومن ثم، كما يقول زيجوش، «فليس من المهم ما نفعله، ولكن المهم أنه يحدث لا غير».

وضعت جوديث باتلر كتاباً بالغ التأثير بعنوان «الأجساد المهمة: حول الحدود الخطابية للجنس»[٦]، ويقول زيجوش في تعليقه على هذا الكتاب: «ترى المنظرات اللاتي يحددن النغمة في خطاب النوع أن الجنس والنوع كليهما تحددهما الثقافة تحديداً تاماً، ويخلوان تماماً من الطبيعة الطبيعية، ومن ثم فهما قابلان للتحول وسرعة الزوال والتدمير الكامل».

لكن يبدو أن التعارض بين الثقافة والطبيعة ليس الإطار الأفضل الذي توضع فيه تناقضات المعضلة الحالية للجنس/النوع. فالنقطة الحقيقية للنزاع هي المدى الذي تظهره الأنماط المختلفة للميول/التفضيلات/الهويات من مرونة وليونة وتابعية لاختيار الذات الفاعلة، أما التعارضات بين الثقافة والطبيعة، وبين «الإنسان المخيَّر» و«الإنسان المسيَّر»، فلم تعد تتداخل بالطريقة التي كانت تتداخل بها عبر زمن طويل من التاريخ الحديث وحتى وقت قريب. ففي الخطاب الشائع، ترمز الثقافة على نحو متزايد إلى الجزء الموروث من الهوية التي لا يمكن التدخل فيها، ولا ينبغي العبث بها (إلا إذا عرَّض المرء نفسه للخطر)، وأما السمات والخصال التي تُصنَّف عادة باعتبارها «طبيعية» (وراثية وجينية) فزاد الميل إلى تصويرها باعتبارها مادة طيعة للاستخدام البشري، ومن ثم منفتحة على الاختيار، وهو اختيار، مثل كافة الاختيارات، لا بد من أن يشعر صاحبه أنه مسؤول عنه ويراه الآخرون مسؤولاً عنه.

فلا يهم كثيراً إذا كانت الميول الجنسية (المسماة «الهوية الجنسية») «هبات طبيعية» أم «تشكلات ثقافية»، بل ما يهم هو إذا كان الإنسان الجنسي يملك تحديد (واكتشاف أو استحداث) الهوية (أو الهويات) الجنسية التي تناسبه على أفضل وجه، أو إذا كان مكتوباً عليه، مثل الإنسان العاقل الذي

---

(٦) Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* (Routledge, 1993).

«يولد في جماعة بعينها»، أن يؤمن بذلك القدر ويحيا حياته على نحو يعيد صياغة القدر المحتوم في مهمة شخصية.

ومهما كانت المصطلحات المستخدمة في التعبير عن الأزمة الحالية التي يعانيها الإنسان الجنسي، وسواء أكانت عمليات التدريب الذاتي والاكتشاف الذاتي أو التدخلات الطبية الجينية ينظر إليها باعتبارها الطريق الصحيح للوصول إلى الهوية الجنسية السليمة/المرغوبة، فإن المحصلة النهائية هي قابلية التحول لكافة الهويات الجنسية المفترضة وسرعة زوالها وعدم قطعيتها. ولهذا فإن حياة الإنسان الجنسي محفوفة بالقلق، فثمة شك دائم، حتى وإن كان ساكناً وخاملاً، بأن المرء يعيش كذبة كبرى أو وهماً كبيراً، وأنه تجاهل شيئاً مهماً للغاية، وعجز عن فهمه، وأهمله، وتركه من دون اختبار ولا استكشاف، وأنه لم يؤدِ حقاً مهماً من حقوق نفسه الأصيلة التي عليه أو أن ثمة سعادة مجهولة تختلف تمام الاختلاف عن أية سعادة عاشها من قبل لم ينتهز الفرصة لينعم بها في حينها، وأنه سيفقدها لا محالة إلى الأبد إذا استمر في إهمالها.

فالإنسان الجنسي مكتوب عليه الفشل في إشباع رغباته وتحقيقها على أكمل وجه، حتى وإن كانت نار الشهوة الجنسية في الماضي يُحتمل أن تنطفيء سريعاً، ولكن من المتوقع الآن تهييجها وإشعالها بفضل الجهود المشتركة لأنظمة اللياقة العجيبة والعقاقير السحرية. فهذه الرحلة لا تنتهي أبداً، ويتشكل مسارها من جديد عند كل مرحلة، وتبقى وجهة الوصول النهائي مجهولة على الدوام.

تفتقر الهوية الجنسية إلى التعريف الواضح، والاكتمال، والحسم (تماماً مثل كافة الوجوه الأخرى للهوية في الحياة الحديثة السائلة المحيطة)، وهذا الافتقار هو سُمها وترياقها الممزوج في عقار فائق قوي مضاد لتهدئة الأعصاب وتخفيف الألم.

الوعي بهذا الإبهام يثير الأعصاب، ولا يضع نهاية للقلق، بل يولِّد حالة من اللايقين الذي يمكن تخفيفه مؤقتاً، وليس القضاء عليه نهائياً. إنه يعكر صفو أي وضع اختاره المرء أو حققه بشكوك منغصة فيما يتعلق بملاءمته وحكمته، لكنه يحمي من الإنجاز المتدني أو الفشل. فثمة إمكانية دائمة للوم

اختيار خطأ، وليس العجز عن انتهاز الفرص التي أتاحها الاختيار، على فشل السعادة المتوقّعة في التحقق. وثمة فرصة دائمة للتخلي عن الطريق التي سلكها المرء لتحقيق المبتغى، والبدء من جديد من نقطة الصفر، إذا كانت الفرص جذابة.

يتمثل الأثر المشترك للسم والترياق في دفع الإنسان الجنسي وسحبه إلى حركة دائبة لا تتوقف (دفعه عندما يرى أن الحياة الجنسية التي يعيشها فشلت في تحقيق اللذة الكبرى التي سمع عنها وتوقعها؛ وسحبه عندما يدرك أن أنماط الحياة الجنسية الأخرى التي رآها وسمع عنها يمكن تحقيقها، فهي مسألة عزيمة واجتهاد لا غير).

الإنسان الجنسي ليس حالة، وبالطبع ليس حالة مستقرة ثابتة، بل سيرورة محملة بالمحاولات والأخطاء، ورحلات الاستكشاف المحفوفة بالمخاطر والاكتشافات العارضة، يتخللها آلام حوادث مؤسفة، وأوجاع فرص ضائعة، ولذات متع مُقبلة.

كتب سيغموند فرويد مقالة عن الأخلاق الجنسية «المتحضرة»[٧]، وهو يذهب إلى أن الحضارة تقوم إلى حد كبير على توظيف واستغلال المقدرة الطبيعية لدى الإنسان على «التسامي» بالغرائز الجنسية، و«استبدال الهدف الجنسي الأصلي ليحل محله هدف آخر»، ولا سيما الأهداف الاجتماعية النافعة.

ويتطلب هذا التسامي كبت المنافذ «الطبيعية» للغرائز الجنسية (من دون شريك جنسي أو في وجود مادة جنسية مستهدفة)، ومن ثم قطعها تماماً أو سدها جزئياً على الأقل. فالغرائز الجنسية غير المستخدمة وغير المستغلة يُعاد توجيهها عبر قنوات اجتماعية للوصول إلى أهداف اجتماعية. «وهكذا فإن الطاقات التي يمكن توظيفها من أجل الأنشطة الثقافية يتم الحصول عليها إلى حد كبير من خلال كبت ما يعرف بالعناصر المنحرفة للإثارة الجنسية».

وربما لنا عذرنا إذا ساورنا الشك في وجود «حلقة مفرغة» مشؤومة في

---

(٧) Sigmund Freud, *Civilized Sexual Morality and Modern Nervousness*, (1907), here quoted according to James Strachey's Standard Edition of 1959.

الجملة الأخيرة. فبعض «عناصر الإثارة الجنسية . . . معروفة بأنها منحرفة» لأنها تقاوم الكبت، ولا يمكن توظيفها فيما يُعرّف بأنه «أنشطة ثقافية» (نافعة). ولكن الأهم أن الإنسان الجنسي الذي أُلقي به في الحياة الحديثة السائلة يرى أن الحد الفاصل بين المظاهر «الصحية» و«المنحرفة» للغرائز الجنسية ما زال يفتقر إلى الوضوح. فكافة أشكال النشاط الجنسي مسموح بها، بل ويوصَى بها علاجاً مفيداً لأمراض نفسية متعددة، وصارت تحظى بقبول متزايد باعتبارها طرقاً مشروعة في البحث الفردي عن السعادة، بل وصارت تلقى تشجيعاً على الاعتراف العام بها (وربما يكون الولع الجنسي بالأطفال واستغلال المواد الإباحية لهم هو الغريزة الجنسية الوحيدة التي ما زال يُجمع الناس على استنكارها بشدة باعتبارها «منحرفة»، وهنا يعلق زيجوش تعليقاً نقديّاً لاذعاً في موضعه، مؤكداً أن سر ذلك الإجماع غير المعهود ربما يكمن في أن معارضة استغلال المواد الإباحية للأطفال «لا تتطلب منا سوى ترديد خطاب النزعة الإنسانية الهيومانية الذي استخدم في دفع عجلات العنف بكفاءة في الماضي، ولا توجد سوى فئة قليلة تقف موقفاً جاداً لصالح البرامج القادرة على إنقاذ حياة الأطفال؛ فهذا يكلف كثيراً من المال، ويسلب الراحة، ويتطلب التكيف مع نمط حياة مختلفة»).

يبدو أن أصحاب السلطة في الأزمنة الحديثة السائلة لا يكترثون برسم الحد الفاصل بين «الاستقامة» و«الانحراف» في الجنس. وربما يكمن السبب في تراجع الطلب على توظيف الطاقة الجنسية الفائضة في خدمة «سيرورة التهذيب الحضاري» (إنتاج عمليات تهذيب وضبط لأنماط السلوك المعهود الذي يؤدي وظيفته في مجتمع المنتجين)، وهذا التحول لم يكن ليخطر على بال سيغموند فرويد الذي كان يكتب في بداية القرن العشرين، وما كان له أن يتصوره.

إن المواد «الاجتماعية النافعة» المعروضة لتفريغ الشحنة الجنسية لم تعد بحاجة إلى التخفي في صورة «أنشطة ثقافية»، إنها تستعرض، بفخر كبير وربح عظيم، طبيعتها الجنسية المتأصلة أو المبتدعة. فعندما ولى العصر الذي كان لا بد فيه من التسامي بالطاقة الجنسية حتى يمكن لخطوط إنتاج السيارات الاستمرار في الإنتاج، جاء عصر يحتاج إلى شحن الطاقة الجنسية، وتحريرها حتى تنتقي من بين القنوات المتاحة للتفريغ، وتشجيعها

على إطلاق عنانها، حتى يمكن اشتهاء السيارات الخارجة من خطوط الإنتاج باعتبارها مواد جنسية.

ويبدو أن الرابطة بين التسامي بالغريزة الجنسية وكبتها قد انقطعت، بعدما كان سيغموند فرويد يعدها شرطاً لا غنى عنه لأي نظام اجتماعي مستقر. فقد وجد المجتمع الحديث السائل طريقة لاستغلال النزعة الطبيعية/ القابلية للتسامي بالغرائز الجنسية من دون اللجوء إلى كبتها أبداً، أو على الأقل من دون تحديد مداها تحديداً جذْرياً. وقد تحقق ذلك بفضل التحرير المتواصل لعمليات التسامي من الضوابط والقيود، فانتشرت وتفرقت، وأخذت تغير وجهتها على الدوام، وتستهدي بإغواء موضوعات الرغبة الجنسية المعروضة وليس بالضغوط القهرية.

جماعات تراحمية للبيع

عندما يخذلك الكيف، فإنك تطلب النجاة في الكم. وعندما يكون الدوام غير معقول ولا مقبول، فإن سرعة التغيير هي التي يمكن أن تنجيك.

فإذا لم تشعر بالراحة في ذلك العالم المائع، وتُوّهت بين الكثرة الكبيرة لإشارات الطريق المتناقضة التي تتغير بسرعة، فعليك بزيارة أحد الخبراء الناصحين الذين صار الطلب على خدماتهم والعرض الذي تمثله أعدادهم يفوقان كل زمان.

فأما العرافون والمنجمون في العصور الماضية فقد اعتادوا أن يخبروا زبائنهم كيف سيكون قدرهم المحتوم العنيد القاطع مهما أتوا بأفعال وأحجموا عن أخرى. وأما خبراء العصر الحديث المائع فسيلجؤون في أغلب الظن إلى تحميل زبائنهم المسؤولية كاملة في الطريقة التي ينبغي بها التعامل مع أمورهم.

وهكذا يُقال للزبائن إن قلقهم يكمن في نقاط قوتهم وضعفهم، وإن الأخطاء مرجعها (بالتأكيد) إلى عاداتهم: عدم توكيد الذات بما يكفي، عدم العناية بالذات بما يكفي، وعدم التدريب الذاتي بما يكفي، بل وعدم المرونة الكافية، والتشبث بالعادات القديمة والأماكن القديمة أو الناس القديمة، وفقدان الحماسة للتغيير، وعدم الاستعداد للتغيير عندما يكون التغيير لا بد

منه. وسينصح الخبراء بمزيد من تقدير الذات، والاهتمام بالذات، والعناية بالذات، وبمزيد من الاهتمام بالمقدرة الداخلية على اللذة والإشباع، والإقلال من «الاعتماد» على الآخرين، والإقلال من الاهتمام بمطالب الآخرين بالاهتمام والرعاية، وبمزيد من الموضوعية والعقلانية في حساب الآمال المعقولة للمكاسب والاحتمالات الواقعية للخسائر. فإذا اجتهد الزبون في تعلم الدروس، واتبع النصائح بإخلاص، فعليه أن يسأل نفسه من الآن وفي أغلب الأحيان السؤال التالي: «ما عائد هذا الأمر عليّ؟»، وأن يطلب بعزم وإصرار من شركائه ومن كل الناس أن يعطوه «مساحة أكبر»، أي الاحتفاظ بمسافة وعدم التوقع الأحمق بأن الالتزامات لا بد من الالتزام بها إلى الأبد ما أن يقطعها المرء على نفسه.

لا تقع في المصيدة! واجتنب الارتباطات المحكمة! وتذكر أنه كلما زادت ارتباطاتك والتزاماتك وتعهداتك عمقاً وقوةً زادت المخاطر التي تواجهها! فلا تخلط بين الشبكة (باعتبارها دوامة من الطرق التي تنزلق عليها في خفة) والشَّرَك (ذلك الفخ الذي يبدو من الداخل أشبه بالقفص أو السجن)! وبالطبع تذكر أن وضع البيض كله في سلة واحدة هو الغباء الذي ليس بعده غباء!

هاتفك النقال يرن دائماً (أو هكذا تأمل).

تبرق رسالة على شاشة الهاتف وتتلهف بشدة على رسالة أخرى، أصابعك مشغولة دائماً، تضغط المفاتيح، تتصل بأرقام جديدة لترد على المكالمات أو تكتب رسائل بنفسك. تظل متصلاً، حتى وإن كنت في تنقل دائم، وحتى إن كان جميع المرسلين والمستقبلين الخفيين في تنقل دائم، كلٌّ إلى حال سبيله، فالهواتف النقالة صُنعت من أجل من هم في تنقّل دائم.

إنك لن تدع هاتفك النقال يغيب عن عينيك، فإذا ما خرجت لممارسة رياضة الجري، فإن ملابس الرياضة مجهزة بجيب خاص لهاتفك النقال، وأنت لن تخرج بهذا الجيب فارغاً مثلما لا تخرج للجري من دون الحذاء الرياضي. فلا مكان تذهب إليه من دون هاتفك النقال («اللامكان» في واقع الأمر هو المكان من دون الهاتف النقال، المكان الذي يكون فيه الهاتف خارج نطاق الخدمة، أو فيه هاتف نقال له بطارية نفدت طاقتها). وما دمت

مع هاتفك النقال، فأنت لست بالخارج أو في سفر أبداً، بل أنت موجود في الداخل على الدوام، ولكن لست مقيداً بمكان بعينه. إنك محصن بشبكة من المكالمات والرسائل، ولا يمكن لأحد أن يقهرك، فليس بوسع محيطك أن يمنعك، وإذا حاول، فلن يتغير شيء مهم.

لا يهم المكان الذي أنت فيه، ولا الناس الذين من حولك، ولا ما تفعل في ذلك المكان الذي يحوي هؤلاء الناس. فقد أُلغي الفرق بين مكان وغيره، وبين جماعة من الناس يمكنك رؤيتها والوصول إليها وغيرها، وصار هذا الفرق هو والعدم سواء. فأنت النقطة الثابتة الوحيدة في الكون الذي تموج به الأهداف المتحركة، وكذلك امتداداتك، أي اتصالاتك (بفضلك أنت، وأنت وحدك). فالاتصالات ستظل آمنة وسليمة على الرغم من تنقل المتصلين، إنها صخور بين الرمل اللين، ويمكنك الاعتماد عليها، فما دمت تثق بصلابتها، فلا داعي للقلق مهما كانت الأرض التي تحت قدميك رخوة وموحلة عندما تتلقى مكاملة أو رسالة أو عندما تُجري اتصالاً أو ترسل رسالة.

مكالمة لم يتم الرد عليها؟ رسالة لم يتم الرد عليها؟ لا داعي للقلق! فما أكثر الأرقام التلفونية في القائمة! وما أكثر الرسائل التي يمكنك عجنها في هذا الهاتف الصغير الذي يناسب يدك تماماً بمساعدة بضعة مفاتيح دقيقة. فإذا تدبرت هذا الأمر (إن وجدت وقتاً للتدبر أصلاً)، فستجد أنه من غير المحتمل نهائياً أن تصل إلى نهاية القائمة المتنقلة لأرقام الهواتف ولا أن تكتب كافة الرسائل التي يمكن كتابتها. وما دامت توجد كثرة متزايدة من الاتصالات الجاهزة للاستخدام، فلا يهم كثيراً عدد الاتصالات التي ربما تتبين هشاشتها وقابليتها للانقطاع. ولا يهم المعدل ولا السرعة التي يحدث بها الاتصال والانقطاع، فقد لا يعمِّر الاتصال طويلاً، لكن الزيادة المفرطة للاتصالات أبدية، ففي وسط الأبدية التي تمثّلها الشبكة الخالدة، يمكنك أن تشعر بعدم تهديد الهشاشة القاطعة التي يمثّلها كل اتصال عابر بمفرده.

يمكنك دائماً أن تستنجد بتلك الشبكة عندما لا تطيق السرب المحيط بك. فبوسعك أن تتميز عن السرب المحيط ما دامت الشبكة موجودة وما دام هاتفك النقال مستكن في أمان في جيبك، والتميز عن السرب هو استمارة العضوية وشرط الانضمام إلى ذلك السرب.

سرب من المتميزين، بل سرب من الجراد على وجه الدقة، حشد من أفراد مندفعين بقوة الدفع الذاتي لا يحتاجون إلى قادة آمرين، ولا رؤساء صوريين، ولا خطباء مفوهين، ولا عملاء محرّضين، ولا عصافير مخبرين. إنه حشد متنقّل تفعل فيه كل وحدة متنقلة الشيء نفسه، ولا تفعل شيئاً معاً، وحدات تسير إلى الأمام، ولا تستقيم في صف واحد، فالسرب الملتزم بهيئته يطرد الوحدات التي تتميز عنه أو يسحقها، ولكن سرب الجراد لا يحتمل سوى تلك الوحدات.

الهواتف النقالة لم تخلق سرب الجراد، لكنها بلا شك ساعدت في الإبقاء عليه كما هو، سرب جراد. فكان سرب الجراد بانتظار أجهزة النوكيا والإريكسون والموتورولا الراغبة في خدمته. فلولا وجود سرب الجراد، فأي فائدة لوجود الهواتف النقالة؟

إن الذين يعيشون بعيداً عن بعضهم بعضاً تُمكِّنهم الهواتف النقالة من التواصل، ومن يتواصلون تُمكِّنهم الهواتف النقالة من الابتعاد عن بعضهم بعضاً.

وها هو جوناثان روي يتذكر أيام طفولته:

في أواخر التسعينيات من القرن العشرين، في أوج التقنية العالية، قضيت وقتاً كثيراً في محل قهوة في حي المسرح في سان فرانسيسكو ... شاهدت هناك مشهداً مسرحياً مرات ومرات ... الأم تعتني بقهوتها، الأطفال يأكلون فطائرهم بأناة، تتدلى أقدامهم من كراسيهم. وأما الأب فمتراجع قليلاً من الطاولة، يتحدث في هاتفه النقال ... كان من المفترض أن ذلك «ثورة اتصالات»، ولكن هنا، في مركز التكنولوجيا، كان أفراد الأسرة يجتنبون التقاء عيونهم[٨].

وربما رأى روي، بعد مرور عامين، أربعة هواتف نقالة يستخدمها أفراد الأسرة المجتمعين على الطاولة في آن، ولن تمنع الهواتف النقالة الأم من الاعتناء بقهوتها، ولا الأطفال من مضغ فطائرهم بصوت طاحن. ولكن ساعتها سيكون اجتناب التقاء عيونهم جهداً غير ضروري، حينذاك ستكون

(٨) Jonathan Rowe, "Reach out and annoy someone", *Washington Monthly*, Nov. 2000.

لهم أعين لا يبصرون بها، ولا ضرر ساعتها من التقائها، فالهواتف النقالة لا تحتاج سوى إلى وقت كاف حتى تُدرب عيون البشر على الإبصار من دون بصيرة.

يقول جون آيري: «تتضمن علاقات الحضور المشترك دائماً الاقتراب والابتعاد، والقرب والبعد، والحقيقة والخيال»(٩). وهذا صحيح، ولكن الحضور المستمر المنتشر للطرف الثالث، أي «القرب الافتراضي» الذي صار متاحاً على الدوام عموماً بفضل الشبكة الإلكترونية، غير الموازين تماماً لصالح البعد والابتعاد والخيال. إنه ينذر بانفصال نهائي بين «البعد الفيزيائي» و«البعد الوجداني». فالأول لم يعد شرطاً للثاني، وأما الثاني فله الآن «أساسه المادي» الخاص ذي التقنية العالية، وهو يفوق أي إعادة ترتيب لأجسام مادية في وفرته، ومرونته، وتنوعه، وجاذبيته، وغناه بالمغامرة. كما تضاءلت فرصة القرب الفيزيائي تماماً في التدخل في البعد الوجداني.

إن آيري على حق في استبعاده للنبوءات التي تتحدث عن النهاية الوشيكة للسفر، بعدما سلبته الاتصالات الإلكترونية أهميته. واقع الأمر أن استحداث وسائل الاتصال الإلكترونية الضامنة للوجود خارج المكان يجعل السفر أكثر أماناً، وأقل مخاطرةً، وأقل نفوراً، أكثر من ذي قبل، ومن ثَم فهو يضع نهاية لعيوب عديدة قديمة كانت تعتري القوة الجاذبة للسفر حول العالم. فالهواتف النقالة تشير، على الحقيقة والمجاز، إلى التحرر النهائي من المكان. فالقرب من «التجويفة الكهربائية» لم يعد شرطاً «للبقاء على اتصال»، ويمكن للمسافرين أن يسقطوا من حسابهم للمكاسب والخسائر الفروق بين الرحيل والبقاء، والبعد والقرب، والحضارة والبداوة.

أُلقي بكثير من أدوات «الهاردوير» وبرمجيات «السوفتوير» في مدافن الحاسب الآلي منذ أن حاول بيتر سيلر الشهير (في فيلم للمخرج هال آشبي عام ١٩٧٩ بعنوان «أن تكون هناك») أن يوقف من دون جدوى جماعة من الراهبات بمساعدة جهاز التحكم عن بعد في التلفزيون. وفي أيامنا هذه لن يواجه بيتر سلر أية صعوبات في حذفهم من الصورة التي رآها صورته،

(٩) John Urry, "Mobility and Proximity", *Sociology* (May 2002), pp. 255-274.

محصلة الأشياء المهمة في العالم الذي يمكن الوصول إليه. فالوجه الآخر لعملة القرب الافتراضي هو البعد الافتراضي، التعليق لأي شيء يحول الاقتراب الطوبغرافي إلى قرب، بل وربما إلغاؤه، فلم يعد القرب يتطلب اقتراباً فيزيائيّاً، ولكن الاقتراب الفيزيائي لم يعد يحدد القرب.

فأي الوجهين أسهم بالجانب الأكبر في الانتشار الواسع للشبكة الإلكترونية ووسائل دخولها والخروج منها، وفي الحرص الشديد على استخدامها في التعامل البشري؟ هل هو التسهيل الجديد للاتصال أم التسهيل الجديد لقطع الاتصال؟ وما أكثر الأحيان التي يبدو فيها الثاني أكثر إلحاحاً وأهمية من الأول.

إن استحداث القرب الافتراضي يجعل الاتصالات البشرية أكثر تكراراً وضحالةً في آن، أكثر كثافةً واختصاراً في آن، فعادة ما تكون الاتصالات ضحلة ومختصرة للغاية بحيث يستعصي تحويلها إلى روابط، فهي اتصالات آنية تركز على موضوع الاتصال، ولا تتطرق إلى موضوعات أخرى، ولا تأخذ الشركاء بعيداً من الوقت والموضوع الذي تستغرقه كتابة الرسالة وقراءتها، على العكس مما ترتكبه العلاقات الإنسانية المعروفة بنهمها وحماستها من أخطاء وخطايا. وهكذا تتطلب الاتصالات وقتاً وجهداً أقل لدخولها، ووقتاً وجهداً أقل بكثير لقطعها. فالمسافة ليست عائقاً أمام التواصل، ولكن التواصل ليس عائقاً أمام الابتعاد. فالرسائل الإلكترونية الإعلانية غير المرغوبة للقرب الافتراضي تنتهي من دون بقايا ولا رواسب دائمة، فمن الممكن إنهاء القرب الافتراضي، على الحقيقة والمجاز، بضغطة زر لا أكثر.

ويبدو أن الإنجاز الأكبر للقرب الافتراضي هو الفصل بين التواصل والعلاقة، فعلى العكس من القرب الطوبغرافي التقليدي، لا يتطلب القرب الافتراضي تأسيساً مسبقاً للروابط ولا ينجم عنه بالضرورة تأسيس لها. «فالاتصال» أقل كُلفة من «الارتباط»، لكنه أيضاً أقل إنتاجاً فيما يتعلق ببناء الروابط والحفاظ عليها.

القرب الافتراضي يُخفف الضغط الذي يبذله القرب غير الافتراضي، كما أنه يحدد النموذج الذي تتبعه أشكال القرب كافة، فصار لزاماً عليها أن تقيس مزاياها وعيوبها بمقاييس القرب الافتراضي.

انقلبت الأدوار التي كانت للقرب الافتراضي والقرب غير الافتراضي، فصار الأول هو «الواقع» الذي يتوافق مع الوصف القديم الذي ساقه إيميل دوركايم: شيء يثبِّت، ويُشكِّل خارجنا، طرقاً معينة للفعل، وأحكاماً معينة لا تعتمد على كل إرادة خاصة على حدة... شيء تدركه قوة القهر الخارجي والمقاومة المتاحة ضدّ كل فعل فردي يميل إلى مخالفتها»[١٠]. فالقرب غير الافتراضي تنقصه المعايير الصارمة لخاصية التواري عن الأنظار والمعايير الصارمة للمرونة التي وضعها القرب الافتراضي، وهو يعجز عن تقليد ما جعله القرب الافتراضي قاعدة وحالة طبيعية، فالقرب الطوبغرافي المعهود سيصير «فعلاً مخالفاً» يلقى مقاومة بالتأكيد. وهكذا فإن الفرصة سانحة أمام القرب الافتراضي ليؤدّي دور الواقع الحقيقي الأصيل النقي الذي لا بد لكافة المدعين الآخرين بمكانة الواقع أن يقيسوا أنفسهم به ويحكموا على أنفسهم به.

فكلنا رأينا وسمعنا وعجزنا عن اجتناب سماع المسافرين معنا في القطار وهم يتحدثون بلا توقّف في هواتفهم النقالة. فإذا كنت تسافر في الدرجة الأولى، وجدت معظم المتحدّثين في الغالب من رجال الأعمال الحريصين على إشغال أنفسهم وإظهار كفاءتهم، ومن ثَم الاتصال بأكبر عدد ممكن من الأرقام التلفونية، وإظهار استعداد كل هذه الأرقام لاستقبال مكالماتهم. وأما إذا كنت مسافراً في الدرجة الثانية، فستجد أن معظم المسافرين في الغالب من المراهقين من الجنسين، وشباب ونساء يخبرون أحداً ما في البيت بالمحطة التي تركوها للتو والمحطة التي اقتربوا منها. وربما تعتقد للوهلة الأولى أنهم كانوا يحسبون الدقائق التي تفصلهم عن البيت، وأنهم يتلهفون للقاء من يتحدثون إليهم في الهاتف، وربما لا يخطر ببالك أن كثيراً من هذا الكلام الذي سمعته مصادفة لم يكن مقدمة لمحادثة أطول وأوقع في مكان اللقاء، بل بديلاً عنها، وأن الكلام الذي سمعته كان لا يمهد الطريق للكلام الحقيقي الجوهري، بل كان الكلام الجوهري الحقيقي نفسه، وأن كثيراً من هؤلاء الشباب الحريصين على إخبار من

---

(١٠) See Emile Durkhiem's *the Rules of Sociological Method*, here quoted in Anthony Giddens's translation, *Emile Durkheim*; *Selected Writings* (Cambridge University Press, 1972), pp. 71, 64.

يتصلون بهم في مكان تواجدهم سرعان ما يهرعون إلى غرفهم المستقلة، فور وصولهم، ويغلقون الأبواب.

قبيل الصعود المفاجئ للقرب الافتراضي الإلكتروني بسنوات قليلة، لاحظ ميشيل شلوتر وديفيد لي «أننا نرتدي الخصوصية مثلما نرتدي الملابس التي تحمينا من الضغط الجوي، كل شيء إلا ما يدعو للالتقاء، كل شيء إلا ما يدعو للارتباط». فلم تعد البيوت جزر الحميمية الدافئة بين بحار الخصوصية الباردة، بل تحوّلت البيوت من ساحات مشتركة للحب والصداقة إلى ساحات للمناوشات والمصادمات الرافضة لتدخّل الآخرين وتطفّلهم، ومن مواقع بناء للمعية إلى تجمعات من العنابر والغرف المحصنة: «لقد أسرعنا إلى منازلنا المستقلة وأغلقنا الباب، ثم أسرعنا إلى غرفنا المستقلة، وأغلقنا الباب، وصار البيت مركزاً ترفيهياً متعدد الأغراض حيث يستطيع أفراد الأسرة أن يعيشوا منفصلين جنباً إلى جنب، إذا جاز التعبير»(١١).

من الحماقة والاستهتار أن نلوم الأجهزة الإلكترونية على التراجع البطيء المتواصل للقرب الشخصي المباشر الذي يتسم بالاستمرارية وتعدّد الأوجه والأغراض، ولكن القرب الافتراضي يفاخر لأسباب معقولة بسمات يمكن النظر إليها في عالم حديث سائل باعتبارها مفيدة، ولكن لا يمكن الحصول عليها بسهولة في ظلّ القرب غير الافتراضي، في محادثة خاصة مباشرة على انفراد. فلا عجب أن القرب الافتراضي يحظى بتفضيل، وبممارسة أكثر حماسة وحيوية من أي شكل آخر للقرب. فالوحدة التي يعانيها الأفراد خلف الباب المغلق للغرفة الخاصة مع هاتف نقال في متناول اليد تبدو أقل خطورة وأكثر أماناً من تشارك الأرض المشتركة للأسرة.

فكلما زاد استيعاب القرب الافتراضي للاهتمام البشري وجهد التعلم قلّ الوقت المخصص لاكتساب المهارات التي يتطلّبها القرب غير الافتراضي. فتلك المهارات يهجرها الناس تدريجيّاً، وينسونها، بل ولا يتعلّمونها أبداً، ويجتنبونها، أو ربما يلجؤون إليها في تردّد، هذا إن لجؤوا إليها أصلاً. وتوظيف هذه المهارات، إذا لجأ الناس إليها، ربما يمثّل عقبة مزعجة، وربما لا يمكن التغلّب عليها، وهذا يزيد من سحر القرب الافتراضي،

---

(١١) Michal Schuter and David Lee, *The R Factor* (Hodder and Stoughton 1993), pp. 15, 37.

فبمجرد دخوله، يكتسب الانتقال من القرب غير الافتراضي إلى القرب الافتراضي قوته الدافعة من داخله، ويبدو أنه يستمد بقاءه وحركته من داخله، بل ويستمد قدرته على زيادة سرعته من داخله.

«عندما يبلغ الجيل المعتاد على الشبكة الاجتماعية ريعان شبابه وعلاقاته الاجتماعية، عندئذٍ تنطلق مواقع التعارف على الإنترنت، إنها ليست ملاذاً أخيراً، بل نشاطاً ترفيهياً، إنها تسلية وترويح عن النفس».

هذا ما توصلت إليه لويز فرانس(١٢)، فالقلوب الوحيدة هذه الأيام ترى حانات رقص الديسكو، وحانات العُزاب من الجنسين، شيئاً من الماضي البعيد، فلم تكتسب القلوب الوحيدة (ولا تخشى عدم اكتسابها) مهارات الاختلاط الاجتماعي التي كان يتطلّبها عقد الصداقات في تلك الأماكن. كما أن للتعارف عن طريق الإنترنت ميزات تفتقر إليها اللقاءات الشخصية، ففي الأخيرة إذا انكسر الثلج، فإنه يظل منكسراً أو يذوب مرة وللأبد، ولكن الأمر مختلف تماماً في حالة التعارف عن طريق الإنترنت. ففي مقابلة شخصية، اعترف شاب يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاماً قائلاً: «يمكنك دوماً الضغط على كلمة «احذف»، وما أسهل في العالم من عدم الرد على رسالة إلكترونية». وتعلق لويز فرانس قائلةً: «إن مستخدمي مواقع التعارف على الإنترنت يمكنهم التعارف في أمان، واثقين بأنه بوسعهم دوماً الرجوع إلى السوق والتسوق من جديد». ويقول الدكتور جيف جافين الذي تستشهد به لويز فرانس إنه يمكن للمرء على الإنترنت أن يتعرف إلى غيره «من دون خشية لعواقب العالم الواقعي»، أو هذا ما يمكن أن يشعر به المرء حين يتسوّق الشركاء على الإنترنت، وهذا أشبه بتصفح كتالوغ تسويقي «من دون إلزامك بالشراء»، وبضمان على الصفحة الأولى «برد البضاعة المباعة حالة عدم الرضى عنها».

إنهاء التعارف عند الطلب، إنهاء فورياً، من دون ضجيج، ومن دون حساب للخسائر، ومن دون شعور بندم ولا ألم، هذه هي الميزة الأساسية للتعارف عن طريق الإنترنت، فتقليل المخاطر واجتناب غلق الأبواب أمام الخيارات الأخرى الممكنة هما ما بقي من الاختيار العقلاني في عالم

---

(١٢) Louise France, "Love at first site", *Observer Magazine,* 30 June 2002.

الفرص المائعة والقيم المتبدّلة والقواعد المتقلّبة أيّما تقلّب. كما أن التعارف عن طريق الإنترنت، بعكس التفاوض المحرج للالتزامات المتبادلة، يحقّق تلك المعايير الجديدة للاختيار العقلاني على أكمل وجه (أو على وجه أقرب إلى الكمال).

فقد بذلت محال التسوق ما في وسعها لإعادة تصنيف ضرورات البقاء على أنها تسلية وترويح عن النفس. فما كان يعانيه الإنسان ويحتمله بمزيج كبير من الاشمئزاز والنفور تحت الضغط الشديد للضرورة اكتسب القوى المغوية لوعد بلذّات لا تنتهي، ومن دون مخاطر غير محسوبة. إن ما فعلته محال التسوق بالأعمال الاعتيادية للبقاء اليومي، فعلته بمواقع التعارف على الإنترنت بتعاملات الشراكة. ومثلما كان تخفيف ضرورة «البقاء المجرد» وضغوطه شرطاً ضروريّاً لنجاح محال التسوق، لم يكن التعارف عن طريق مواقع الإنترنت لينجح بنفسه لولا أن وجد عوناً ودفعاً من حذف أهم الشروط الضرورية بقائمة الشراكة: الارتباط الدائم، والالتزام الدائم، والتعهد الدائم «بالوجود من أجل الشريك متى كان في حاجة إلى ذلك».

المسؤولية عن حذف تلك الشروط لا يمكن إلقاؤها على الباب الافتراضي للتعارف الإلكتروني. فقد حدث الكثير على الطريق المؤدي إلى المجتمع الحديث السائل الذي تطغى عليه النزعة الفردية، وجعل الالتزامات طويلة المدى حالات نادرة، والارتباط طويل المدى أمراً نادراً، والتعهّد بالعون المتبادل «مهما كلف الأمر» احتمالاً غير واقعي وغير جدير ببذل الجهد.

اقتصاد السوق والاقتصاد الأخلاقي

إن الحل المفترض لسعادة الجميع، والغرض المعلن للسياسة، هو زيادة الناتج القومي الإجمالي، وهذا الناتج القومي الإجمالي يُقاس بإجمالي الأموال التي أنفقها الجميع.

«أخذ النمو طريقاً مختصراً عن طريق التشجيع الحماسي والهستيري، وصار يعني ببساطة إنفاق أكثر للأموال، ولا يهم أين تذهب الأموال ولماذا»[١٣].

---

(١٣) Jonathan Rowe and Judith Silverstein, “the GDP myth: why “growth” isn’t always a good thing,” *Washington Monthly*, Mar. 1999.

واقع الأمر أن أغلب الأموال المنفقة، وكثيراً من النمو في الإنفاق يذهب لتمويل الحرب ضد «الأمراض العلاجية» في المجتمع الاستهلاكي، وهي الأمراض التي يسببها إنعاش حاجات وصيحات الأمس ثم تخفيفها. فالصناعة الأمريكية للغذاء تنفق ما يقرب من ٢١ مليار دولار أمريكي سنوياً على غرس الرغبة في مزيد من الأغذية الفخمة الأجنبية التي يفترض أنها أفضل ذوقاً ومذاقاً، بينما تكسب صناعة النظام الغذائي الصحي وتخفيف الوزن ٣٢ مليار دولار أمريكي سنوياً، وأما الإنفاق على العلاج الطبي، الذي يأتي غالباً في إطار الحاجة إلى محاربة آفة السمنة، فيتوقّع أن يتضاعف خلال العقد القادم. وينفق سكان مدينة لوس أنجلوس ما يقرب من ٨٠٠ مليون دولار أمريكي سنوياً على البنزين، بينما تقرّ المستشفيات بأنه لديها أرقام قياسية من المرضى الذين يعانون داء الربو، والالتهاب الحادّ للشُعب الهوائية، وغيرها من مشكلات التنفس التي يسببها تلوث الهواء، مما يعمل على زيادة الفاتورة القياسية التي لا بد من تسديدها. وهكذا فإن الاستهلاك (والإنفاق) اليوم بما يفوق استهلاك الأمس، ولكن ليس بحجم استهلاك الغد (بأمل وتفاؤل)، صار الطريق الأسهل لحل كافة المشكلات الاجتماعية، وما دامت السماء هي سقف القوة الجاذبة للإغراءات الاستهلاكية المتتالية، فإن شركات تحصيل الديون، وشركات الأمن، هي المصادر الرئيسة لنمو الناتج القومي الإجمالي.

إن هذه الطريقة المقبولة لحساب «الناتج القومي» وانتشارها، ولا سيما القدرة السحرية التي تضفيها السياسة على ذلك الحساب، تقوم على افتراض بأنها غير مجرّبة وغير معلنة بوضوح وصراحة، على الرغم من أنها تصير محل نزاع كبير متى صرح الساسة بها قائلين: إن الناتج الإجمالي للسعادة البشرية يزيد كلما زاد تبادل النقود بين الناس. ففي مجتمع السوق، يطغى تبادل النقود على كل شيء، ولنذكر بعض الأمثلة الصارخة التي جمعها جوناثان روي[١٤] عندما أكد أن تبادل النقود يطغى عندما يصاب المرء بالعجز وتتحطم السيارة من دون أمل في إصلاحها بسبب حادث تصادم، أو عندما يزيد المحامون من اتهاماتهم للخصم لكسب قضية الطلاق، أو عندما

(١٤) Here quoted after Jonathan Rowe "Z zycia ekonomistow," *Obywatel 2* (2002), originally published, July 1999.

يركّب الناس أجهزة تنقية المياه أو يقبلون على استخدام المياه المعلّبة لأن مياه الصنابير لم تعد قابلة للشرب، ففي كل هذه الحالات، وفي حالات أخرى مشابهة، يزداد «الناتج القومي»، ويسعد الساسة الحاكمون وعلماء الاقتصاد الذين يقمعون طاقمهم الذكي المفكر.

إن نموذج الناتج القومي يهيمن على (بل ويحتكر) تصور أهل المجتمع الحديث السائل المتمركز حول النزعتين الفردية والاستهلاكية لفكرة الرفاهية «والمجتمع الصالح» (في المناسبات النادرة عندما يسمحون لتلك الأفكار بدخول اهتماماتهم بحياة سعيدة ناجحة)، وهذا النموذج المهيمن لا يتميز عن غيره بما يصنفه عن جهل أو خطأ، بل بما لا يصنفه مطلقاً، بما يسقطه من الحساب تماماً، ومن ثَم ينكر عليه في الممارسة أية أهمية موضوعية لقضية الثراء القومي والسعادة الفردية والجمعية.

لم تستطع الدول الحديثة العاكفة على التصنيف والتنظيم احتمال «أناس خارج سيطرتها»، ولم تستطع الإمبراطوريات الحديثة احتمال «الأرض المهجورة»، وبالمثل لا تطيق الأسواق الحديثة «اقتصاداً لا يقوم على السوق»، لا تطيق تلك الحياة التي تعيد إنتاج نفسها بنفسها من دون تبادل النقود.

تلك الحياة لا قيمة لها وفق مُنظّري اقتصاد السوق، بل إنها عدوان وتحدٍّ وفق ممارسي اقتصاد السوق، إنها فضاء لم يتحقّق غزوه إلى الآن، إنها دعوة قائمة للإغارة والغزو، إنها مهمة لم تتحقق بعد وتدعو بصخب إلى تدخل عاجل.

يعكس المنظرون الطبيعة الوقتية لكافة أسس العيش المشترك بين الأسواق والاقتصاد غير النقدي، فهم يسمون الحياة التي تعيد إنتاج نفسها بنفسها أو شذرات الحياة التي تنتج نفسها بنفسها بأسماء توحي بالشذوذ والموت الوشيك. فالناس الذين يتبعون تلك الحياة بوسعهم إنتاج البضائع التي يحتاجون إليها من أجل بقاء نمط الحياة التي يحيونها، ومن ثَم الاستغناء عن الزيارات المنتظمة للمحال، والعيش على الكفاف، إنهم يحيون حياة تستمد معناها مما تحتاج إليه أو تفتقده لا غير، حياة بدائيةِ بائسة تسبق «الانطلاقة الاقتصادية» التي بدأت بها الحياة الطبيعية (التي لا تحتاج إلى

صفات). فكل مثال على تبادل جيد للنقود من دون نقود تتدفق في الاتجاه المعاكس يُنبذ وينفى إلى أرض «الاقتصاد غير الرسمي»، وهو الوجه المنعوت في التقابل الذي لا يحتاج فيه الوجه الآخر الطبيعي (التبادل النقدي) إلى تسمية.

يبذل ممارسو اقتصاد السوق كل ما في وسعهم للوصول إلى الأنحاء التي ما زال خبراء التسويق يعجزون عن الوصول إليها. إنه توسع أفقي ورأسي، شامل ومكثف، فالغزو يستهدف الأراضي التي ما زالت تتشبث بالعيش على الكفاف، بل ونصيب الاقتصاد «غير الرسمي» من الزمن في حياة السكان الذين تحولوا إلى حياة الاستهلاك/التسوق. فلا بدّ من تدمير العيش غير النقدي حتى يمكن لمن يعتمد عليه أن يواجه اختياراً بين التسوق والمجاعة (فالتحول إلى حياة التسوق لا يضمن لهم مباشرة الهروب من المجاعة). فمناحي الحياة التي لم تخضع بعد لمنطق التجارة والتسويق لا بد من إظهارها على أنها تُخفي أخطاراً لا يمكن درؤها من دون مساعدة أدوات أو خدمات يشتريها الإنسان، أو لا بد من وصمها بأنها دونية ومنفرة ومُهينة، وهذا يحدث في الواقع بالفعل.

إن أشد ما يفتقر إليه هذا المنطق الحسابي الاقتصادي لدى منظّري السوق، والأرقام التي تعلو قائمة أهداف الحرب التجارية التي ألفها ممارسو السوق، هو المساحة الشاسعة التي يطلق عليها ألبرت هنري هلزي «الاقتصاد الأخلاقي»، الاشتراك الأسري في البضائع والخدمات، وعون الجيران، وتعاون الأصدقاء، أي كل الدوافع والبواعث والأفعال التي تُنسج منها الروابط الإنسانية والالتزامات الدائمة.

الكائن الوحيد الذي يعتبره المنظرون جديراً بالاهتمام هو الكائن الذي له الفضل في «استمرار دوران عجلة الاقتصاد» وتشحيم عجلات النمو الاقتصادي، إنه الإنسان الاقتصادي، أي الفاعل الاقتصادي المنعزل المتمركز حول نفسه ومصالحه من أجل تحقيق أفضل الصفقات، مهتدياً «بالاختيار العقلاني»، وحذراً من السقوط فريسة لأية عواطف يستعصي تحويلها إلى مكاسب نقدية، إنه الفاعل الاقتصادي الذي يعمر عالم حياة زاخر بأناس آخرين يتسمون بتلك الصفات جميعها، ولا يتصفون بشيء

غيرها. وأما الكائن الوحيد الذي يبدي ممارسو السوق قدرة واستعداداً للاعتراف به والتوافق معه فهو الإنسان المستهلك، المتسوق الوحيد المتمركز حول نفسه ومصالحه من أجل تحقيق أفضل الصفقات باعتبارها علاجاً لوحدته، وباعتبارها العلاج الوحيد الذي يعرفه، إنه كائن يجد في سرب الزبائن المتسوقين في المحال التجارية الجماعة الوحيدة التي يعرفها ويحتاج إليها، إنه كائن يشغل عالم حياته أناس آخرون يتسمون بتلك الصفات جميعها، ولا يتصفون بشيء غيرها.

إنه «إنسان بلا صفات»، إنسان الحداثة الباكرة الذي نضج حتى أصبح إنساناً بلا روابط.

الإنسان الاقتصادي والإنسان الاستهلاكي يشيران إلى رجال ونساء بلا روابط اجتماعية، إنهم السكان المثاليون لاقتصاد السوق والأنماط التي تبث السعادة في نفوس مراقبي الناتج القومي الإجمالي. إنهم كذلك خيالات.

إن الحواجز المصطنعة أمام التجارة الحرة تنكسر واحداً تلو الآخر، وها هي الحواجز الطبيعية تتآكل وتُدمّر، وهكذا يبدو أن التوسع الأفقي/ الشامل لاقتصاد السوق يتجه نحو الاكتمال. ولكن التوسّع الرأسي/ المكثف بعيد من الاكتمال، ويتساءل المرء إذا كان اكتماله في الحسبان، بل إذا كان من الممكن تصوّره بالأساس.

بفضل صمام الأمان الذي يمثّله «الاقتصاد الأخلاقي» عجزت الاضطرابات التي ولّدها اقتصاد السوق عن اكتساب أبعاد انفجارية، وبفضل مُمتص الصدمة الذي يمثّله «الاقتصاد الأخلاقي» عجزت النفايات البشرية التي ولّدها اقتصاد السوق عن الخروج عن السيطرة. فلولا التدخل التقويمي المخفّف الملطّف المعوّض الذي يمثّله الاقتصاد الأخلاقي، لكشف اقتصاد السوق عن رغبته التي تدمر نفسها بنفسها، فالمعجزة اليومية المتمثلة في خلاص/ بعث اقتصاد السوق تصدر عن عجزه عن اتّباع تلك الرغبة إلى نهايتها.

لا يسمح العالم الذي يحكمه اقتصاد السوق بالدخول إلا للإنسان الاقتصادي والإنسان الاستهلاكي، فيصبح عدد كبير من الناس غير مؤهلين للحصول على تصاريح الإقامة في هذا العالم، ولا تدخل سوى فئة قليلة، إن

وُجدت أصلاً، للاستمتاع بإقامة دائمة في جميع الأوقات والمناسبات. ولا تستطيع إلا قلة قليلة، إن وُجدت أصلاً، أن تهرب من المنطقة الرمادية التي لا تكترث بها السوق وستسعد كثيراً باستئصالها ونفيها من العالم الذي تحكمه.

إن ما يصوّره غزو السوق، المتحقّق بالفعل أو المزمع، على أنه «منطقة رمادية»، ينظر إليها أهلها الذين تعرضوا للغزو الكامل أو الجزئي أو جرى تحديدهم أهدافاً للغزو، ويرون فيها جماعة تراحمية، وجيرة، ودائرة أصدقاء، وشركاء في الحياة، وشركاء من أجل الحياة، يرون فيها عالماً يسوده التضامن والمحبة والمشاركة والتآزر والتعاطف، وهي جميعها أفكار غريبة على الفكر الاقتصادي ومكروهة من الممارسة الاقتصادية، إنها تُعلّق الاختيار العقلاني والبحث عن المصلحة أو تصدّهما، فهي عالم لا يسكنه متنافسون ولا موضوعات للاستخدام والاستهلاك، بل إخوان (أعوان على الخير) في الجهد المشترك المتواصل الأبدي من أجل بناء حياة مشتركة وحياة مشتركة يمكن احتمالها.

ويبدو أن الحاجة إلى التضامن تصمد أمام هجمات السوق وتنجو منها، على الرغم من أن السوق تبذل كل ما في وسعها للنجاح في هجماتها. فمتى وُجدت الحاجة وُجدت فرصة الربح، وخبراء التسويق يعصرون رؤوسهم من أجل ابتكار طرق لشراء التضامن، والابتسامة الودودة، والمعية، والعون عند الشدة، وذلك في المحال بالطبع. وهم ينجحون دوماً، ويفشلون دوماً، فالبدائل التي توفرها محال التسوق لا تحل محل الروابط الإنسانية، لكن هذه الروابط تتحول من منظور الخبراء إلى سلع، أي تُنقل إلى عالم آخر تسوده السوق، فتفقد الروابط طبيعتها التي يمكن أن تشبع الحاجة إلى الوجود مع الناس، والروابط التي لا يمكن تصوّرها ولا دوامها إلا في الوجود مع الناس. فلن تنجح السوق في مطاردتها لـ«رأس المال غير المتداول» الكامن في الطبيعة الاجتماعية للبشر[١٥].

---

(١٥) عن مفهوم «الطبيعة الاجتماعية للبشر» (sociality) انظر:
Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Polity Press, 1993), p.119.

واقع الأمر أن التقابل بين «الطبيعة الاجتماعية للبشر» (sociality) و«اللياقة الاجتماعية» (socialization) يشبه التقابل بين «التلقائية» (spontaneity) و«الإدارة» (management). فالطبيعة الاجتماعية للبشر تضع التفرد فوق النظامية، والجلال فوق العقلانية، فهي لا ترحب بالقواعد بوجه عام، وتُمشكل الخلاص المنطقي الذي تمثله القواعد، وتُلغي المعنى الأداتي للفعل.

فإذا نظرنا بمنظار عالم يحكمه النظام والبناء السليم والعمل السلس إلى «المنطقة الرمادية» التي يحكمها التضامن الإنساني والصداقة والشراكة، فإنها تبدو مملكة الفوضى أو اللاسطوية الفوضوية (Anarchy).

إن مصطلح «الأناركية» محمل بمعاداة جوهرية لتاريخ الدولة. فبداية من جودوين، ومروراً ببرودون وباكونين، ووصولاً إلى كروبوتكن، استخدم منظرو الفوضوية ومؤسسو الحركات الفوضوية مصطلح «الأناركية» للإشارة إلى مجتمع بديل لنظام قمعي سلطوي. فكانوا يأملون بأن المجتمع الذي تصوروه سيختلف عن المجتمع السائد من خلال غياب الدولة التي تمثل التجسيد الكامل للسلطة اللاإنسانية المفسدة في جوهرها. وهذا يعني أنه بمجرد تفكيك الدولة وإزالتها، سيلجأ الناس إلى أصول التآزر الإنساني، ويستخدمون مقدرتهم الفطرية على التفكير والتمرد[١٦].

انصب غضب الفوضويين في القرن التاسع عشر على الدولة، الدولة الحديثة على وجه الدقة، وكانت حينذاك شيئاً مستحدثاً لم يترسخ بقوة تمكنه من ادعاء الشرعية التقليدية أو الاعتماد على الطاعة المعهودة. وهكذا سعت الدولة إلى السيطرة الدقيقة الشاملة على نواحي الحياة البشرية التي تركتها سلطات الماضي إلى الكيانات الجمعية المحلية ووسائلها، فادعت الدولة الحق في التدخل في نواحٍ ابتعدت عنها سلطات الماضي مهما كانت قمعية واستغلالية. لقد شرعت تحديداً في تفكيك القوى الوسيطة، أي الأشكال المعهودة للاستقلال المحلي، والتوكيد الذاتي الجماعي، والحكم الذاتي. وأدرك رواد الحركات الفوضوية هذا الهجوم على الطرق الوسيطة لحل المشكلات والنزاعات التي يولدها العيش المشترك، وبدا لهم أن تلك الطرق كالمسلّمات، بل وحقائق طبيعية، بل تصوروا أنها تستمد بقاءها من داخلها، وتمتلك قدرة كاملة على الحفاظ على النظام في الظروف الاجتماعية كافة وفي الأحوال كافة ما دامت في حماية من قمع الدولة واستغلالها.

---

(١٦) See a remarkably insightful study by Valentiona Fedotova, "Anarkhia I poriadok (Anarachy and Order)", *Voprosy Filosofii 5* (1997), recently repinted in a collection of the author's studies under the same title (Editorial URSS, 2000), pp. 27-50.

فالفوضوية، بمعنى مجتمع خالٍ من الدولة وأذرعها القمعية، كانت تصوراً يشير إلى مجتمع غير قمعي لا تتصادم فيه الضرورة مع الحرية ولا تقف فيه الحرية أمام متطلبات العيش المشترك.

غلب على رؤية العالم الفوضوي الباكر حنين معلن إلى الماضي اتسمت به أيضاً الاشتراكية الطوباوية آنذاك (وتتجلّى خلاصة هذه الصلة الوطيدة في تعاليم كل من برودون وفيتلينغ)، فكانت هذه الرؤية حلماً بالارتداد عن الطريق الذي سلكته البشرية مع ميلاد شكل جديد وحديث للرأسمالية والسلطة الاجتماعية (انفصال العمل عن الأسرة)، والعودة إلى دفء الوحدة الجماعية للمشاعر والأفعال، وهو دفء يتخذ طابعاً رومانتيكيّاً لا يخلو من الصراع بشكل تام. وفي هذه الصورة الطوباوية الباكرة التي يغمرها الحنين إلى الماضي استقرت فكرة «الفوضوية» في وعي المجتمع الحديث وفي جُل التفسيرات التي أتت بها العلوم السياسية.

لكن الفكر الفوضوي كان ينطوي على معنى آخر لا يقتصر على لحظة أو عصر بعينه، كان يتخفّى وراء تمرده الظاهري المعادي للدولة، ومن ثَم كان من السهل تجاهله تماماً، وهذا المعنى يقترب من فكرة «الجماعة التراحمية» (Communitas) التي تحدث عنها فكتور تيرنر كما يأتي:

كما لو أنه يوجد هنا نموذجان أساسيان بديلان ومتقابلان: فأما **الأول** فهو مجتمع يشير إلى منظومة بنيوية متمايزة تراتبية في الغالب من التوجّهات الاقتصادية والسياسية والقانونية. وأما **الثاني** فهو مجتمع يشير إلى جماعة تراحمية بنيوية أو بنيوية غير متطوّرة وغير متمايزة نسبياً، إنه جماعة، بل صلة تراحمية بين أفراد متساوين يخضعون جميعاً للسلطة العامة التي يمثلها الحكماء[١٧].

استخدم تيرنر لغة الأنثروبولوجيا، وحدّد موقع قضية الجماعة التراحمية داخل الإشكاليات الأنثروبولوجية المعهودة التي يبدو أنها تهتم بالاختلافات بين الطرق التي تضمن بها الجماعات البشرية («المجتمعات»، و«الثقافات») دوامها وتولدها الذاتي المتواصل. ولكن النموذجين اللذين وصفهما تيرنر

---

(١٧) Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Routledge, 1969), p. 96.

يمكن تفسيرهما بأنهما تصوران لنمطين مكملين للتعايش الإنساني المشترك يمتزجان بنسب متفاوتة في كل جماعة بشرية دائمة، وليس باعتبارهما نمطين مختلفين للمجتمعات.

فما من نمط للوجود الإنساني المشترك يخضع إلى بنية محددة كاملة، وما من تمايز داخلي شامل يخلو من الإبهام، وما من تراتبية كلية جامدة. فمنطق التصنيفات لا يتوافق مع التنوع المتأصّل والفوضى المتأصلة للتعاملات البشرية. وكل محاولة لفرض بنية كاملة تخلّف وراءها «ثغرات واسعة» و«معانيَ جدلية»، وكل محاولة تنتج فراغاتها، ومناطقها غير المحددة، وأماكنها الغامضة، وأراضيها المهجورة التي ينقصها معداتها الحربية المتمثّلة في رسم الخرائط ومسح الأراضي. كل هذه المخلّفات الناجمة عن محاولة فرض النظام تمثّل مجال التلقائية البشرية، والتجريب البشري، والتكوين الذاتي. فالجماعة التراحمية، للأفضل أو للأسوأ، غطاء لكل سحابة مجتمعية، وفي غيابها (إذا كان من الممكن تصوّر غيابها) يتبدّد السحاب، فالمجتمعات التعاقدية بنظامها والجماعات التراحمية بلاسلطويّتها يشكلان معاً الاختلاف بين النظام والفوضى، عبر تعاونهما الذي يأتي على مضض وتهيمن عليه النزاعات.

استعرضت المأسسة قوتها القمعية، لكنها لم تتقن مهمتها أو فشلت في إنجازها، بل تركت إصلاحها وإكمالها للإبداع التلقائي البشري. فالإبداع محروم من الراحة المرتبطة بالروتين، ومن ثَم فليس لديها سوى ملكتين بشريتين تعتمد عليهما: القدرة على التفكير والميل إلى (والشجاعة من أجل) التمرد. وممارسة أي من هاتين الملكتين محفوفة بالمخاطر، على العكس من الروتين المؤسسي الراسخ المحمي، ولا سبيل إلى تقليل المخاطر كثيراً، ناهيك بالحد منها. فالجماعة التراحمية (التي ينبغي أن لا نخلط بينها وبين الجماعات المضادة للمجتمع، مدعيةً اسم «الجماعة»، ولكنها مشغولة بتقليد الطرق والوسائل التي تنتهجها المجتمعات التعاقدية) تسكن أرض اللايقين، ولن تبقى على قيد الحياة في أرض أخرى.

إن بقاء الجماعة التراحمية وسعادتها (ومن ثَم سعادة المجتمعات التعاقدية بصورة غير مباشرة) يعتمدان على خيال الإنسان، وابتكاره،

وشجاعته في كسر الروتين وسلك الدروب غير المطروقة. إنهما يعتمدان على مقدرة الإنسان على العيش مع المخاطرة وقبول مسؤولية العواقب. وهذه المقدرة هي التي يرتكز عليها «الاقتصاد الأخلاقي»: الرعاية والمساعدة المتبادلة، والعيش من أجل الآخر، ونسج خيوط الالتزامات الإنسانية، وتثبيت الروابط الإنسانية وتعزيزها، وترجمة الحقوق إلى واجبات، وتحمّل مسؤولية رفاهية الجميع وسعادتهم. فهذا الاقتصاد الأخلاقي لا غنى عنه من أجل سدّ الثغرات ووقف الفيضانات التي تسبّبت فيها المغامرة غير الحاسمة الساعية إلى فرض أبنية محدّدة على المجتمع.

إن الجماعة التراحمية هي موقع الاقتصاد الأخلاقي، وتمثّل الإغارة عليها وغزوها من قبل قوى السوق الاستهلاكية أشد الأخطار التي تهدّد الشكل الحالي للوجود الإنساني المشترك.

الأهداف الأساسية لهجوم السوق هم البشر باعتبارهم منتجين، ففي أرض مغلوبة ومستعمرة، لا يصدر إذن إقامة إلا للمستهلكين. كما أن صناعة الأكواخ المتفرقة التي تحوي بداخلها ظروف الحياة المشتركة تُعطَّل وتُفكَّك. ولن توجد أشكال للحياة والشراكات التي تدعمها إلا في صورة سلع. فالدولة التي استحوذ عليها فرض النظام حاربت اللاسلطوية، العلامة المميزة للجماعة التراحمية (وعرّضت نفسها للأخطار والمشكلات)، بسبب التهديد الذي تعرّض له الروتين السلطوي. وأما السوق الذي يستحوذ عليه جني الأرباح فيحارب الفوضى بسبب مقدرتها الإنتاجية الجامحة، وإمكانية تحقيقها للاكتفاء الذاتي الذي قد يصدر عنها. فالاقتصاد الأخلاقي لا يحتاج إلى السوق كثيراً، ولذا فإن قوى السوق تحاربه بكل السبل.

ثمة استراتيجية مزدوجة يجري توظيفها في تلك الحرب.

أولاً: يجري تسليع ما يمكن من العناصر المتعدّدة للاقتصاد الأخلاقي المستقل عن السوق، وإعادة تشكيلها باعتبارها عناصر استهلاك.

ثانياً: كل شيء في الاقتصاد الأخلاقي للجماعة التراحمية يواجه ذلك التسليع يُجرّد من الرخاء الذي ينعم به مجتمع المستهلكين، إنه يُجرّد من القيمة في مجتمع تدرّب على قياس القيم بالعملة وبتحديد هويتها بالأسعار المعلقة على الخدمات والأشياء التي يمكن بيعها وشراؤها، وفي نهاية الأمر

يُطرد من الاهتمام العام (والفردي) من خلال إسقاطها من الحسابات العامة للسعادة الإنسانية.

إن نتيجة هذه الحرب ليست محسومة بالتأكيد، وإن بدا أن جانباً واحداً ووحيداً يشن العدوان، بينما يبدو الجانب الآخر في انسحاب متواصل في الغالب. لقد فقدت الجماعة التراحمية أرضاً كثيرة، والمواقع التجارية التي تأمل بأن تنمو وتتحول إلى مراكز تسوق تظهر فجأة في الحقول التي كانت تزرعها الجماعة التراحمية في يوم من الأيام.

لا شك أن فقدان الأرض فأل سيئ، وتطوّر ينذر بكارثة في كل حرب، ولكن العامل الذي يقرر في النهاية نتيجة العداوات هو المقدرة القتالية للجنود. فالأرض المفقودة أسهل في استرجاعها من فقدان الروح القتالية وتلاشي الثقة في الغرض من المقاومة وإمكانيتها. فالتطور الكارثي الأخير هو الذي ينذر أكثر من غيره بقدر مشؤوم يلقاه الاقتصاد الأخلاقي.

فالنجاح الرئيس لعدوان السوق حتى الآن، وربما النجاح الأكثر جوهرية، يكمن في الانهيار التدريجي المتواصل (لا الكامل ولا القاطع) لمهارات الاجتماع الإنساني. ففي العلاقات بين الناس، يجد الأشخاص الذين جُردوا من المهارات أنهم في الغالب «نتاجات للمنظومة الاجتماعية»، إنهم يتبعون السلطة ويخضعون للقوانين الخارجية، وفق قواعد واعية أو غير واعية، وتقودهم بالأساس الرغبة في اتباع التفاصيل الدقيقة والخوف من الخروج عن النماذج السائدة. وغالباً ما يكمن السحر المغوي للفعل التابع للسلطة الخارجية في التخلّي عن المسؤولية، وهي وصفة معتمدة يشتريها المرء في صفقة مجملة مع تحرر من الحاجة إلى معالجة النتائج العكسية لتطبيقها.

تتراجع مهارات الاجتماع الإنساني بشدة وبسرعة بسبب النزوع نحو معاملة البشر الآخرين باعتبارهم موضوعات استهلاك والحكم عليهم مثل نموذج الموضوعات الاستهلاكية وفق حجم اللذة التي يحتمل أن توفرها، وبلغة «القيمة مقابل المال»، وهذا النزوع يصدر عن النموذج المهيمن للحياة المتمركزة حول الاستهلاك. وفي أفضل الأحوال، تكمن قيمة الآخرين في

كونهم رفقاء النشاط الاستهلاكي الذي يتسم بالوحدة والانفراد في جوهره، وفي كونهم إخواناً في لذة الاستهلاك، فربما يكثّف حضورهم ومشاركتهم الفعالة تلك اللذة. وفي خضم هذه العملية، فإن القيمة الأصيلة للآخرين باعتبارهم بشراً متفردين (ومن ثَمّ الاهتمام بهؤلاء الآخرين لأجلهم ولأجل تفرّدهم) قد عميت عنها الأبصار، وأصبح التضامن الإنساني هو الخاسر الأول أمام انتصارات السوق الاستهلاكية.

الفصل الثالث

«أحبب جارك كما تحب نفسك»... وصية صعبة

يذهب فرويد في كتابه **الحضارة وأوجاعها**[١] إلى أن وصية «أحبب جارك كما تحب نفسك» هي إحدى الوصايا الأساسية للحياة المتحضّرة. إن هذه الوصية تمثّل أيضاً أكثر الوصايا تناقضاً مع العقل الذي تروّجه الحضارة، عقل المصلحة الشخصية، وعقل البحث عن السعادة. فلا «معنى» لهذه الوصية التأسيسية التي قامت عليها الحضارة، ولا إمكانية «لاتباعها» ولا «ممارستها» إلا بالامتثال إلى الدفاع اللاهوتي عن حادثة صلب المسيح وقيامته: «آمن بها لأنها عبثية»، «آمن بها لأنها مستحيلة».

ويكفي المرء أن يتساءل «لِمَ ينبغي أن أفعل ذلك؟»، «ما العائد عليّ من ذلك؟» حتى يشعر بعبثية الوصية بحب الجار، أي جار، لا لشيء إلا أنه جار. فإذا أحببت أحداً، فلا بد من أنه يستحق هذا الحب بشكل ما ... «إنه يستحقه إذا كان يشبهني كثيراً في كثير من الأشياء المهمة التي أستطيع أن أحب نفسي فيها، وهو يستحقّه لأنه أكثر مني كمالاً إلى حدّ كبير بحيث يمكنني أن أحب فيه شخصيتي المثالية التي أتطلع إليها ... ولكن إذا كان غريباً عني، وإذا كان لا يستطيع أن يجذبني بأية قيمة أو أهمية له تثري حياتي الوجدانية، فمن الصعب أن أحبه». ويزداد إزعاج هذه الوصية وسخافتها لأنني في الغالب الأعم لا أستطيع أن أجد دليلاً كبيراً على أن ذلك الغريب الذي من المفترض أني أحبه يحبني أو حتى يظهر «أدنى اهتمام

(١) Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (1930), see James Strachey's Standard Edition, 1961.

بي»، بل عندما يروقه الأمر، فإنه لن يتردد في جرحي، والاستهزاء بي، والافتراء عليّ، والتعالي عليّ . . .».

وهنا يتساءل فرويد: «ما أهمية وصية ننادي بها بكل خشية وخشوع إذا كان تحقيقها لا يمكن أن يُوصى به باعتباره أمراً معقولاً؟» إن الإجابة عن هذا السؤال تدفع إلى استنتاج أمر مخالف للحكمة، أي أن «أحبب جارك» هي «وصية يبررها في واقع الأمر مخالفة طبيعة الإنسان لها بقوة أكثر من غيرها من الوصايا». فكلّما قلّت احتمالات الامتثال لقاعدة أخلاقية ما، زاد الإصرار على التذكير بها. فعندما أتى رجل يريد أن يدخل اليهودية، وسأل الحكيم التلمودي الحاخام هيلل عن الأمر الإلهي الأصيل في اليهودية، في زمن كان يقنع فيه المرء بأمر واحد حتى يؤمن، أجابه قائلاً: «أحبب جارك كما تحب نفسك»، فكانت هذه هي الإجابة الوحيدة الشافية التي تُلخِّص جميع الوصايا الإلهية. إن قبول ذلك الأمر الإلهي قفزة إيمانية، قفزة حاسمة، يكسر بها الإنسان القفص الحديدي الذي تمثّله الرغبات والدوافع والنزعات «الطبيعية»، ويتخذ موقفاً بعيداً من الطبيعة وضدها، ويتحوّل إلى الكائن «غير الطبيعي» الذي يكون عليه البشر لا الأنعام (ولا الملائكة في واقع الأمر كما بيّن أرسطو).

إن الامتثال لوصية حبّ الجار هو ميلاد الإنسانية، وما عدا ذلك فمجرد تفاصيل قائمة أو مستجدة (غير كاملة أبداً) للتعايش الإنساني. فإذا حدث تجاهل أو إهمال لهذه الوصية، فما من وصية أخرى تجتمع حولها التفاصيل، وما من إمكانية لاستكمال التفاصيل.

ربما يتطلّب حب الجار قفزة إيمانية، لكن النتيجة هي ميلاد البشرية، وهو أيضاً الانتقال المقدّر من غريزة البقاء إلى الأخلاق.

إنه انتقال يجعل الأخلاق جزءاً من البقاء، وربما شرطاً لا غنى عنه من أجل البقاء؛ فيصبح بقاء إنسان ما بهذا المكون [الفطرة] بقاء الإنسانية الكامنة في الإنسان.

حب النفس، ماذا يعني؟

«أحبب جارك كما تحب نفسك» وصية تجعل من حبّ النفس مسألة

بدهية غير إشكالية، فحب النفس موجود دائماً بالفعل، إن حبّ النفس مسألة بقاء، والبقاء لا يحتاج إلى وصايا ما دامت الكائنات الحية الأخرى (غير البشرية) تعيش في أحسن حال من دون وصايا. . .لكن حبّ الجار مثل حب النفس يجعل بقاء الإنسان مختلفاً عن بقاء غيره من الكائنات الحية، فمن دون هذا الامتداد/العلو الذي يتّخذه حبّ النفس، لا يكون امتداد الحياة الجسدية المادية في حدّ ذاته بقاءً إنسانياً، فهو ليس البقاء الذي يفصل البشر عن الأنعام (وعن الملائكة أيضاً). فالدعوة إلى حبّ الجار تتحدّى الغرائز التي وضعتها الطبيعة، وتعارضها، لكنها أيضاً تتحدّى معنى البقاء الذي وضعته الطبيعة، ومعنى حب النفس الذي يحميها وتعارضه.

ربما لا يكون حبّك لجارك منتجاً رئيساً لغريزة البقاء، وليس حبّك لنفسك ذلك المنتج الذي تختاره باعتباره نموذج الحب الودّي مع الجيران.

حب النفس: ماذا يعني؟ ماذا أحب «في نفسي»؟ ماذا أحب عندما أحب نفسي؟ فنحن البشر تدفعنا جميعاً غريزة البقاء مثلما تدفع أبناء عمومتنا من الحيوانات القريبة، وهي ليست قريبة جداً ولا بعيدة تماماً، ولكن عندما يتعلّق الأمر بحبّ النفس تتفرق الطرق ونسير وحدنا وعلى مسؤوليتنا.

لا شك في أنّ حب النفس يدفعنا إلى «التشبث بالحياة»، وبذل الجهد للبقاء على قيد الحياة للأفضل أو للأسوأ، ومقاومة أي شيء يهدّد بالانتهاء المبكر أو المفاجئ للحياة، وحماية لياقتنا، وحيويتنا، وزيادتهما، من أجل نجاح تلك المقاومة. لكن أبناء عمومتنا من الحيوانات أساتذة في كلّ ذلك، وهم ليسوا أقل نضجاً ولا إنجازاً من أعظمنا إتقاناً وإخلاصاً في إدمان اللياقة والصحة. كما أن أبناء عمومتنا من الحيوانات لا يحتاجون إلى خبراء متخصصين يتعلمون منهم كيف يبقون على قيد الحياة وكيف يحافظون على لياقتهم (باستثناء الحيوانات «الأليفة» التي تمكّننا نحن البشر من تدجينها وتجريدها من هباتها الطبيعية حتى يمكنها أن تخدم بقاءنا نحن لا بقاءها). كما أن أبناء عمومتنا من الحيوانات لا يحتاجون إلى حب النفس حتى يعلّمهم أن البقاء على قيد الحياة والحفاظ على اللياقة هو عين الصواب.

البقاء (البقاء الحيواني، البقاء الجسدي المادي) يمكنه الاستغناء عن حب النفس، بل ربما يكون أفضل حالاً من دونه! فربما تكون الطرق التي

تسلكها غرائز البقاء وحب النفس متوازية، لكن يمكنها أيضاً أن تتّخذ اتجاهات معاكسة. فربما يتمرّد حبّ النفس على استمرار الحياة، وربما يدفعنا حبّ النفس إلى الإقبال على الخطر والترحيب بالتهديد، ويمكن أن يحثنا حب النفس على رفض حياة لا ترقى إلى معايير حبّنا، ومن ثَمّ لا تستحق العيش.

فما نحبّه في حبّنا لأنفسنا هو الأنفس الجديرة بالحب. ما نحبّه هو الحالة التي يغمرنا فيها الحب، أو الأمل بأن يغمرنا الحب، أو الحالة التي نكون فيها موضوعات تستحق الحب، اللحظة التي يعترف فيها من حولنا أننا جديرون بالحب، واللحظة التي نحصل عندها على دليل بذلك الاعتراف.

خلاصة الأمر أن الوصول إلى حبّ النفس يحتاج إلى حبّ من حولنا لنا، وانتفاء هذا الحب ـ أي الحرمان من كون المرء موضوعاً يستحق الحب ـ يولِّد كراهية النفس. فحبّ النفس نبنيه من الحب الذي يمنحنا الآخرون إيّاه. فإذا اقتضى الأمر مواد بناء بديلة، فلا بدّ من أن تكون شبيهة بأصل ذلك الحب مهما كانت غير أصلية. فلا بد من أن يحبّنا الآخرون بدايةً حتى يمكننا أن نبدأ في حب أنفسنا.

وكيف نعلم أننا لسنا من منظور الآخرين حالة ميؤوساً منها؟ أو أنّ حبّ الآخرين لنا وشيك، أو ربما يكون وشيكاً، أو سيكون وشيكاً؟ وأننا جديرون بهذا الحب، ومن ثَمّ يحق لنا التمتع والاحتفال بحب النفس (Amour de Soi). إننا نعلم، ونؤمن أننا نعلم، ونطمئن أن إيماننا ليس خطأً، عندما يتحدّث الآخرون إلينا وينصتون لنا. فالآخرون ينصتون لنا بانتباه، وباهتمام يوحي/يشير إلى استعداد للاستجابة. إننا نفهم من ذلك أن الآخرين يحترموننا، ونفترض لا أكثر أن ما نعتقده أو نفعله أو نعتزم فعله يتمتّع بقيمة واعتبار.

فإذا احترمني الآخرون، فلا بد من أنّ هناك شيئاً «فيَّ»، شيئاً أستطيع أنا وحدي أن أقدّمه للآخرين، وما أكثر الآخرين الذين سيسعدون بتقديمي لهم هذا الشيء، ويعبّرون عن امتنانهم لي، فأنا رجل مهم، وما أعتقده وأقوله وأفعله مهم كذلك. أنا لست مجرد رقم يمكن استبداله بسهولة والتخلّص منه، أنا «ذو تأثير بالغ» يتجاوزني. فما أقوله وما أنا عليه مهم،

وليست هذه شطحة من شطحاتي في عالم الوهم، فمهما كان في العالم من حولي من بشر وأشياء، فإن هذا العالم سيكون أكثر فقراً وأقل إمتاعاً ونجاحاً إذا ما اختفيت فجأة عن الوجود أو ذهبت إلى مكان آخر.

إذا كان ذلك ما يجعلنا موضوعات حقيقية ومناسبة لحب النفس، فإن الدعوة إلى «حب جيراننا كما نحب أنفسنا» (الدراية بأن الجيران يتمنّون أن يجدوا من يحبّهم للأسباب نفسها التي تحثّنا على حبّنا لأنفسنا) تستحضر رغبة الجيران في الاعتراف بما لهم من قيمة فريدة لا يمكن استبدالها ولا التخلص منها بعد استعمالها، وتدعو إلى إقرار هذه القيمة وتأكيدها. تلك الدعوة تحثّنا على الافتراض بأن الجيران يمثّلون بالفعل تلك القيمة، حتى يثبت غير ذلك على الأقل. وهكذا فإنّ حبّنا لجيراننا مثلما نحبّ أنفسنا سيعني احترام تفرّد كل إنسان منا، إنها قيمة اختلافاتنا التي تثري العالم الذي نسكنه معاً، وتجعله مكاناً أكثر سحراً وإمتاعاً ونجاحاً.

عن الكرامة الإنسانية

في أحد مشاهد أعظم الأفلام الإنسانية التي أخرجها أندريه فايدا (فيلم «كورتشك» (Korczak)، يظهر يانوش كورتشك (وهو اسم شهرة للمعلم العظيم هنريك غولد شميت، وبطل فيلم إنساني من الطراز الأول)، وهو يُذكِّر بويلات الحرب التي شُنّت في حياة جيله الذي ما زال يعانيها، إنه يتذكّر تلك الويلات، بالطبع، ويكرهها من أعماق قلبه، ويبغضها باعتبارها أعمالاً لاإنسانية تستحقّ الكراهية وينبغي بغضها. لكنه، وفي تصوير حي تماماً، وفي أشد الفزع، يتذكر رجلاً مخموراً وهو يركل طفلاً بقدميه.

ففي عالمنا الذي تستحوذ عليه الإحصاءات والمتوسطات والأغلبيّات، نميل إلى قياس درجة لاإنسانية الحرب بعدد الضحايا، نميل إلى قياس الشر والقسوة والعدوان وبشاعة الظلم بعدد ضحاياه، ولكن في عام ١٩٤٤، في وسط أبشع الحروب السفّاكة للدماء، قال لودفيدغ فيتغنشتاين:

لا صرخة من العذاب أشد من صرخة إنسان واحد

ولا عذاب أشد مما يمكن أن يعانيه إنسان واحد

ولا معاناة الكوكب بأسره أشد من عذاب روح واحدة

وبعد مرور نصف قرن، وفي لقاء ليزلي ستال مع مادلين أولبرايت في أشهر شبكات التلفزيون سي بي أس، في حديث حول نصف مليون طفل لقوا حتفهم بسبب الحصار العسكري الأمريكي المتواصل على العراق، لم تنكر مادلين أولبرايت التهمة وكانت تتولى آنذاك منصب سفير أمريكا للأمم المتحدة، بل أقرتها قائلةً: «كان هذا اختياراً صعباً اتخاذه»، لكنّها بررّت ذلك قائلةً: «نعتقد أن الثمن كان مناسباً».

إن أولبرايت، لنكن منصفين، ليست وحدها من تتّبع هذا المنطق. فالعذر الشهير لمستشرفي المستقبل والمتحدّثين الرسميين باسم الجهات الرسمية، والجنرالات الذين يفعلون ما يوصي به المتحدّثون الرسميون، يتّبعون عبارة «لا يمكننا أن نطبخ الأومليت أو عجة البيض من دون كسر البيض». وقد تحوّلت هذه المقولة عبر السنين إلى شعار حقيقي للزمن الحديث الغريب الذي نعيش فيه.

وأيّاً كانت الجماعة التي «تعتقد» في هذا الشعار وتتحدّث أولبرايت باسمها، فإنه يمّثل حقّاً القسوة الباردة للمنطق الذي عارضه فيتغنشتاين وصدم كورتشك وأغضبه وأثار اشمئزازه.

وقد يتفق أغلبنا أن الألم والمعاناة المفتقرة إلى المعنى والهدف لا يمكن قبولها ولا الدفاع عنها. ولكن فئة قليلة منا على استعداد للاعتراف بأن تجويع إنسان واحد أو التسبّب في موته ليس، ولا يمكن أن يكون، «ثمناً مناسباً»، مهما قيل إن السبب الذي سيُدفع من أجله الثمن «ذو معنى وهدف». فلا امتهان الكرامة الإنسانية ولا إنكارها يمكن أن يكون الثمن، بل إن الحياة الكريمة والاحترام الواجب لإنسانية كل إنسان يشكّلان معاً قيمة عليا لا يمكن وزنها أو تعويضها بأي ثمن ولا قيمة أخرى، ولكن القيم الأخرى كافة هي قيم بشرط أن تخدم الكرامة الإنسانية وتدافع عنها، فكل الأشياء القيّمة في الحياة الإنسانية إنما هي عملات رمزية مختلفة عديدة لشراء القيمة الوحيدة التي تجعل الحياة جديرة بالحياة، ومن يسعى إلى البقاء بقتل الإنسانية الكامنة في أناس آخرين يبقى حياً بجسده بعدما ماتت إنسانيته.

إن إنكار الكرامة الإنسانية يدمر مصداقية أي سبب يتطلب تأكيد هذا الإنكار لنفسه. وهكذا فإن معاناة طفل واحد تدمر تلك المصداقية تدميراً

كاملاً وجذرياً مثلما تدمّرها معاناة الملايين. فما يُقال عن الأومليت يصبح كذبة بشعة عندما يقال عن السعادة الإنسانية والخير الإنساني.

عادة ما يتفّق من كتبوا عن حياة كورتشك ومن تعلّموا على يديه بأن المدخل إلى أفكاره وأعماله كانت حبّه للأطفال. هذا التفسير له أساس جيد، فقد كان حب كورتشك للأطفال عميقاً، ومتّقداً، ومطلقاً، وتاماً، وغامراً، حتى بلغ القدرة على إقامة حياة بأسرها من الكمال والمعنى المتماسك الفريد. ولكن هذا التفسير، مثل كل التفسيرات، يعجز عن الإلمام الشامل بموضوع التفسير.

أحب كورتشك الأطفال مثلما يبدي قليل منا استعداداً لحبهم أو قدرة عليه، ولكن ما أحبه فيهم كانت إنسانيتهم، الإنسانية في أفضل أحوالها، إنسانية بلا اعوجاج، ولا تشذيب، ولا تقليم، ولا تشويه، إنسانية كاملة في عدم اكتمالها وميلادها الطفولي، إنسانية زاخرة بوعود مكنونة وإمكانات قديرة. لكن العالم الذي يولد فيه حاملو بذور الإنسانية وينمون فيه معروفٌ بمهارته في قصّ ريش الطير الصغير لا بمساعدة نموّه وتقويته، ولذا وجد كورتشك أن الإنسانية لا يمكن العثور عليها ولا الإمساك بها ولا الحفاظ على أصالتها وكمالها إلا في الأطفال (ولفترة قصيرة لا أكثر).

قد يكون من الأفضل تغيير عادات العالم وجعل البيئة الإنسانية أكثر ترحيباً بالكرامة الإنسانية، فلا يتطلب بلوغ الأطفال المخاطرة بإنسانيتهم، فلقد راودت هنريك غولد شميت في شبابه آمال القرن العشرين الذي ولد فيه، واعتقد أن بوسع البشر تغيير ما في العالم من عادات مقيتة، فهي مهمة ممكنة، ولا مناص من تحقيقها. ولكن مع مرور الأيام، بلغت أكوام الضحايا عنان السماء، وكذلك «الأضرار التابعة» للنيات السيئة والنيات النبيلة، كما أن التحلل والعفن اللذين أصابا الجسد الذي كانت تتجه إليه الأحلام لم يتركا مجالاً للخيال، فاقتُلعت تلك الآمال السامية من مصداقيتها. فكان يانوش كورتشك يعلم أيضاً الحقيقة المزعجة التي كان هنري غولدشميت يجهلها، فما من طرق مختصرة تؤدّي إلى عالم على مقاس الكرامة الإنسانية، فالعالم الموجود بالفعل يتشكّل كل يوم على يد أناس مجرّدين من كرامتهم بالفعل، وغير معتادين على احترام الكرامة الإنسانية

الموجودة في الآخرين، ومن غير المحتمل أبداً أن نعيد صياغة هذا العالم على مقاس الكرامة الإنسانية.

فليس بوسع العالم الذي نعيش فيه أن يشرِّع الكمال، لا يمكنك أيها القارئ أن تفرض الفضيلة على العالم، ولا يمكنك أن تقنع العالم بأن يسلك وفق الفضيلة، لا يمكنك أن تجعل هذا العالم لطيفاً وحريصاً على البشر الذين يسكنونه، ولا يمكنك أن تجعله مُرحِّباً بأحلامهم بالكرامة على أكمل وجه وأحسنه كما تتمنّى. لكن لا بد من أن تحاول، وستحاول، وكنت ستحاول قطعاً لو كنت يانوش كورتشك الذي صار أكثر نضجاً من هنريك غولد شميت.

ولكن كيف تحاول؟ ربما أشبه قليلاً بالأسلوب القديم للمبشرين الطوباويين الذين عجزوا عن تحقيق الأمن والحرية في المجتمع الكبير، فتحوّلوا إلى مصمّمين للأحياء السكنية المغلقة، ومراكز التسوق، ومدن الملاهي ... وفي حالتك، ستحاول حماية الكرامة التي ولد بها كل إنسان من اللصوص والمحتالين الذين يخطّطون لسرقتها أو تحريفها وتشويهها، وستشرع في مهمة الحماية التي لا تنتهي عندما تسنح الفرصة، في سنوات الطفولة التي تعيشها الكرامة، ستحاول أن تحكم إغلاق الإسطبل قبل أن يهرب الحصان أو قبل أن يسرقه أحد.

إحدى الطرق، وأكثرها معقولية، لتحقيق ذلك هي توفير مأوى للأطفال بعيداً من الفوهات الكريهة السامة لعالم يلوّثه ويفسده إذلال البشر وامتهان كرامتهم، أن تحول بينهم وبين قانون الغاب الذي يبدأ على الجانب الآخر المواجه لباب المأوى. فعندما انتقل ملجأ الأطفال من موقعه قبل الحرب في كروتشمالنا إلى جيتو وارسو، أمر كورتشك بقفل الباب الرئيس دائماً، وأن تُسدّ نوافذ الطابق الأول ببنائها بالطوب، وعندما تبين أن الترحيلات الوشيكة لغرف الغاز أقرب إلى اليقين، عارض كورتشك فكرة إغلاق الملجأ وإخراج الأطفال ليبحث كل منهم عن فرصة للهرب، ولربما يجدها بعضهم (ربما لا أكثر). وربما اعتقد كورتشك أن الفرصة لم تستحق أن يغتنمها الأطفال، فبمجرد خروجهم من مأواهم سيتعلم الأطفال الخوف والمهانة والكراهية، سيفقدون أغلى القيم الإنسانية (كرامتهم)، فإذا جُرّدوا من تلك القيمة فما

قيمة البقاء على قيد الحياة؟ فالقيمة، بل وأغلى القيم الإنسانية، وسمة الإنسانية التي لا غني عنها هي حياة الكرامة، لا البقاء بأي ثمن.

استطاع المخرج ستيفن سبيلبرغ أن يتعلم من كورتشك، الإنسان والفيلم.

تعلم شيئاً لم يعرفه، أو لم يرغب في معرفته، أو لم يرغب أن يعترف بأنه يعرفه، شيئاً عن الحياة الإنسانية، وعن تلك القيم التي تجعل الحياة جديرة بالحياة، شيئاً أظهر جهله به أو أهمله في سرديّته عن اللاإنسانية، في فيلم «قائمة شندلر» الذي حقّق أرقاماً قياسية في شباك التذاكر، لعالمنا الذي يظهر الإعجاب والتصفيق، ولا يكترث بالكرامة كثيراً، بل يطلب المزيد من امتهانها، حتى صار هدف الحياة هو النجاة من الموت.

يدور فيلم «قائمة شندلر» عن النجاة من الموت عندما يموت الآخرون، البقاء على قيد الحياة بأي ثمن وبأي طريقة؛ فمهما كلف الأمر، لا بد من النجاة والبقاء على قيد الحياة. وهكذا فإن دور السينما التي تعج بالجمهور تهيج إعجاباً وتصفيقاً عندما يتمكن شندلر من إخراج رئيس أعماله من القطار المتجه إلى تربلينكا، فلا مشكلة من عدم إيقاف القطار، ولا مشكلة في أن الركاب الباقين الموجودين في عربات الحيوانات سينتهي بهم المطاف في غرف الغاز. ويظهر التصفيق مرة أخرى عندما يرفض شندلر عرضاً لإنقاذ «امرأة يهودية أخرى» بدلاً من «المرأة اليهودية التي تعمل عنده»، التي وقع عليها الاختيار «خطأً» للترحيل إلى المحرقة، وتمكن شندلر من «تصحيح الخطأ».

إن من يفوق غيره قوةً وحيلةً ودهاءً له الحق بأن يفعل أي شيء يخطر بباله من أجل البقاء على قيد الحياة زمناً أطول ممن هو أقل منه قوةً وحيلةً ودهاءً. هذا هو أفظع دروس الهولوكوست.

إنه درس قاس ومخيف، لكنه لهذا السبب درس يُقبل الناس على تعلّمه، والإفادة منه، وتذكّره، وتطبيقه. وحتى يمكن الإفادة من هذا الدرس، لا بد بداية من تجريده تماماً من الظلال الأخلاقية كافة حتى يصير لعبة صفرية محورها البقاء. فالحياة تدور حول البقاء، والبقاء للأقوى، ومن يضرب أولاً يُكتب له البقاء، وما دمت الأقوى، فيمكنك النجاة، والإفلات

من العقاب، أياً كان الذي فعلته بمن هو أضعف منك. وهكذا فإن الأثر الذي يحدثه نزع إنسانية الضحايا في التدمير الأخلاقي للجاني ونزع إنسانيته يُستبعد باعتباره مشكلة ثانوية مؤقتة، وربما يتمّ تجاهله في صمت. فالمهم هو الفوز، وتحقيق الفوز على الدوام، فالنجاة البقاء على قيد الحياة، قيمة لا تضرّها ولا تمسّها لاإنسانية حياة متمركزة حول البقاء، إن هذا البقاء يستحق السعي وراءه لأجله هو لا غير مهما كلف الأمر الإنسان المغلوب، ومهما انتقص من إنسانية المنتصرين، وأفسد أخلاقهم إفساداً يتعذّر إصلاحه.

هذا الدرس هو أفظع دروس الهولوكوست وأكثرها بشاعة، وتكتمل أركانه بقائمة من ألوان العذاب التي يمكن أن تُذاق للضعيف حتى يؤكد المرء ما يملك من قوة: التطويق، والترحيل، والسجن في معسكرات الاعتقال، وتحويل المأزق الذي يعيشه البشر جميعهم إلى ما يشبه نموذج معسكر الاعتقال، وإظهار تفاهة القانون بإعدام المشتبه بهم على الفور، السجن من دون محاكمة ولأجل غير مسمى، ونشر الرعب الذي تولّده العقوبات العشوائية التعسفية، كل ذلك أثبت كفاءته في خدمة قضية البقاء، ومن ثَم أثبت «عقلانيته».

وربما تطول القائمة، وهي تطول بالفعل بمرور الوقت، وتظهر وسائل «جديدة ومعدلة»، ويجري تجريبها، وتضاف إلى القائمة عند نجاحها في الاختبار، مثل إزالة بعض البيوت أو إزالة منطقة سكنية بأكملها، واقتلاع بساتين الزيتون، وحرق المحاصيل أو تجريف الأرض، وإشعال النيران بالمصانع، وتدمير مصادر الرزق التي تعاني من البؤس أصلاً. كل هذه الإجراءات توضح ميلاً إلى اكتساب القوة الذاتية الدافعة والقدرة الذاتية على زيادة الألم، فتزداد قائمة الفظائع المرتكبة، وتزداد أيضاً الحاجة إلى تطبيقها بعزم أشد لمنع الضحايا من إيصال أصواتهم ومن الإنصات لها، وعندما تصير الوسائل القديمة مألوفة، ويقلّ الترهيب الذي تبثه في نفوس من يتعرضون لها، تظهر الحاجة إلى البحث بحماسة عن وسائل جديدة أكثر إيلاماً وترهيباً.

إن إيذاء الضحايا قلما يرتقي بإنسانيّتهم، فكون المرء ضحية ليس ضماناً بالارتقاء الأخلاقي.

وصلني خطاب خاص من أنتونينا زهلازكوفا، وهي عالمة مرموقة في الإثنوغرافيا، وباحثة جادة في خندق البارود العميق الذي سقط فيه البلقان بعداوته العرقية وغيرها. وفي خطابها، تعترض على حديثي عن إمكانية قطع «السلاسل الانشطارية المفرغة» التي تحوّلَ الضحايا إلى جُناة قائلةً:

لا أقبل أن يكون الناس في موقف يتصدّى إلى الرغبة بأن يكونوا قتلة بعدما كانوا ضحايا، إنك تطلب الكثير من الناس العاديين، فعادة ما تتحوّل الضحيّة إلى جلاد. والرجل الفقير، والفقير في الروح الذي تقدّم يد العون له، يمكن أن يأتي عليه الوقت ويكرهك ... ذلك لأنه يريد أن ينسى الماضي، والمهانة، والألم، وأن ينسى أنه قد حقّق شيئاً بمساعدة أحد ما، وبشفقة من أحد ما ... فكيف الهرب من الألم والامتهان؟ المهرب الطبيعي هو قتل الجلاد (أو المحسن) أو امتهانه، أو بالعثور على شخص آخر أضعف حتى يمكن الانتصار عليه.

ولنحذر من الاستخفاف بهذا التحذير! فما أكثر العوائق في طريق الإنسانية المشتركة! فالأسلحة لا تتكلم، لكن صوت البشر وهم يتكلمون يبدو استجابة ضعيفة للغاية إلى أزيز الصواريخ وضجيج المتفجرات الذي يصم الآذان.

الذاكرة نعمة ونقمة، ولنكن أكثر دقة، إنها نعمة ونقمة ممتزجة، فبوسعها أن «تُبقي على قيد الحياة» أشياءَ عديدة لها قيمة غير متساوية على الإطلاق بين الناس. فالماضي صندوق زاخر بالأحداث، ولا تحتفظ الذاكرة بكل الأحداث أبداً، وما تحتفظ به أو تستعيده من النسيان لا تعيد إنتاجه أبداً في شكله «الأصيل» (بصرف النظر عما تعنيه كلمةِ «أصيل»). «فالماضي بأسره»، الماضي «كما كان عليه حقاً»، لا يمكن أن تستعيده الذاكرة، فإذا كان ذلك ممكناً لصارت الذاكرة خسارةً واضحة للأحياء لا مكسباً. فالذاكرة تنتقي وتفسر، وما يُنتقى، ويُفسَّر، يظل محل نظر ونقاش وجدال على الدوام. فبعث الماضي، الإحياء المستمر له، لا يمكن تحقيقه إلا من خلال عمل الذاكرة الزاخرة بالنشاط والانتقاء وإعادة المعالجة والتدوير.

في كتاب **الوازع الأخلاقي**، يطرح لوغستروب رؤية أكثر تفاؤلاً عن النزعة الطبيعية للبشر قائلاً:

«من سمات الحياة البشرية أننا نلتقي بثقة طبيعية ... وبسبب ظروف معينة لا نثق أبداً بغريب حتى قبل أن نلقاه ... ولكن في الظروف الطبيعية نقبل الغريب، ولا نرتاب فيه إلا إذا كان لدينا سبب وجيه، فلا نتهم أحداً أبداً بالكذب إلا بعدما نضبطه وهو يكذب»[٢].

ألّف لوغستروب كتاب **الوازع الأخلاقي** في أثناء السنوات الثماني التي تبعت زواجه من روزالي ماري بولي، وكان ذلك في أبرشية فونن آيلند الصغيرة الهادئة، ومع كامل احترامي للسكان الودودين الاجتماعيين في آراهوس حيث كان لوغستروب يقضي بقية حياته في تدريس اللاهوت في الجامعة المحلية، أشك في إمكانية تولّد تلك القيم في ذهنه بمجرد استقراره في تلك المدينة وتعرضه المباشر لواقع العالم التي يشهد الحرب والاحتلال، باعتباره عضواً نشطاً في المقاومة الهولندية.

عادة ما ينسج الناس صورهم عن العالم من سرد تجاربهم، وربما يجد الجيل الحالي أن الصورة المشرقة البرّاقة لعالم زاخر بالثقة وجدير بها إنما هي صورة بعيدة المنال، صورة تتعارض تماماً مع ما يتعلّمونه كل يوم، وما تشير إليه السرديات الشائعة للتجربة الإنسانية، وما توصي به استراتيجيات الحياة التي يسمعونها كل يوم. فعادة ما يتعرفون إلى أنفسهم في الأفعال والاعترافات التي تقوم بها الشخصيات في الموجة الجديدة من البرامج الحوارية التلفزيونية التي تحظى بشعبية عارمة ومشاهدة عالية على شاكلة «الأخ الكبير» (Big Brother) و«الناجي» (Survivor) و«الحلقة الأضعف» (Weakest Link). وتحمل سلسلة حلقات «الناجي» عنواناً فرعيّاً يلخّص كل شيء: «لا تثق بأحد»، وهكذا قد يتحفّظ المعجبون والمدمنون لبرامج «تلفزيون الواقع» على ما توصل إليه لوغستروب، ويقولون عكس

(٢) Knud Ejler Løgstrup, *Etiske Fordring*, here quoted after the English translation, *The Ethical Demand*, ed. Hans Fink and Alasdair Macintyre (University of Notre Dame Press, 1977), p. 8.

ما قال: «من سمات الحياة البشرية أننا نلتقي بريبة طبيعية».

إن المناظر التلفزيونية التي جذبت ملايين المشاهدين فجأة، واستحوذت على خيالهم في لمح البصر كانت بروفات عامة لإمكانية التخلّص من البشر بعد استعمالهم، كانت تحمل التدليل والتحذير في آن، وتمثّلت رسالتها في أنه لا يوجد أحد لا يمكن الاستغناء عنه، وليس لأحد الحق في نصيبه من ثمرة الجهد المشترك إذا كان قد أسهم في وقت ما في زيادة هذا الجهد، أو إذا كان عضواً في الفريق الذي بذل الجهد. فالحياة لعبة صعبة للجادّين، هذا هو لُبّ الرسالة. فكلّ لعبة تبدأ من الصفر في كل جولة جديدة، من دون اعتبار للجهد الذي بُذل في الجولات السابقة، وتحدّد قيمة اللاعب بنتائج الجولة الأخيرة، فلا يفكر أي لاعب طول الوقت إلا في نفسه، وحتى يحقّق تقدّماً، ناهيك بالوصول إلى القمة، لا بد بداية من أن يتعاون على إبعاد تلك الكثرة التي تحرص على البقاء والنجاح وتعترض الطريق، ثم يلجأ إلى حيلته ودهائه في خداع من اعتاد التعاون معهم واحداً تلو الآخر، ويتركهم في الخلف بعدما صاروا مهزومين ومهدورين.

إن اللاعبين الآخرين هم في المقام الأول متنافسون، فهم يخطّطون مثلما يفعل جميع المتنافسين، يحفرون الحُفر، وينصبون الفخاخ، ويثيروننا حتى نتعثر ونسقط فيها. فالمكاسب التي تساعد المنتصرين على الصمود حتى انتهاء المسابقة، ومن ثَمّ الظفر بمعارك دامية عديدة ومتنوعة يبرز فيها المنتصر أشياءَ كثيرة، بداية من التوكيد الواضح للذات إلى التواضع الوديع. ولكن أيّاً كانت الحيل التي توظّف، وأيّاً كانت مكاسب الناجين وخسائر المهزومين، فإنّ قصة البقاء لا بد من أن تتطوّر بالطريقة الرتيبة نفسها؛ ففي لعبة البقاء، تكشف الثقة، والشفقة، والرحمة (وهي السمات المميزة الكبرى لما يسميه لوغستروب «التعبير المطلق للحياة») عن نزعة انتحارية. فإن لم يكن المرء أكثر غلظة، وأقل ورعاً من الآخرين جميعاً، فإنهم سيقضون عليه، بندم أو من دون ندم. وهكذا نعود مرة أخرى للحقيقة المروعة التي يؤمن بها العالم الداروني: البقاء للأقوى، أو البقاء هو الدليل الدامغ على القوة.

ولو كان شباب هذه الأيام يقرؤون الكتب، ولا سيما الكتب القديمة

التي ليست في قائمة أفضل الكتب مبيعاً، لاتفقوا مع الصورة المريرة المظلمة للعالم الذي رسمه المنفيّ الروسي وفيلسوف السوربون ليون شيستوف قائلاً: «إن مقولة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» هي أرسخ قواعد الأخلاق الأبدية، إننا نخشى ذئباً كامناً في كل جار من جيراننا ... إننا في غاية الفقر والضعف، وما أسهل تدميرنا والقضاء علينا! فأنّى لنا أن نطرد شبح الخوف! إننا نرى الخطر، ولا نرى غيره!»[٣] هؤلاء الشباب سيؤكّدون، كما فعل شيستوف، وكما تبيّن بكل وضوح حلقات برنامج «الأخ الأكبر» أننا نعيش في عالم قاسٍ يسكنه أناس لا تعرف قلوبهم شفقة ولا رحمة، عالم أفراد تُركوا إلى حيلتهم ودهائهم حتى يخدعوا بعضهم بعضاً ويقضون على بعضهم بعضاً. وعليه فإنّ لقاء الغريب يتطلّب احتراساً في المقام الأول، واحتراساً في المقام الأول والأخير. فالاجتماع البشري، والجهد المشترك، والعمل الجماعي، كلها أمور لها معنى ما دامت تساعد المرء على تحقيق مراده، ولا يوجد سبب وجيه لاستمرارها إذا لم تجلب منفعة أكثر، أو لا تجلب إلا منفعة أقل مما يمكن أن يأتي به التنصل من الالتزامات وإلغاء التعهدات.

وربما يجد الشباب الذين ولدوا وتربوا وبلغوا في منعطف القرن الحادي والعشرين أن وصف أنتوني غيدنز لما يسمّيه «العلاقة الصافية»[٤] إنما هو وصف مألوف وربما بدهي.

ربما تكون «العلاقة الصافية» هي الشكل المهيمن للاجتماع الإنساني في هذه الأيام، ويقوم دخول هذه العلاقة «على ما يمكن أن يأخذه كل شخص منها ... وهي تستمر فقط ما دام الطرفان يعتقدان أنها تحقّق إشباعاً كافياً لكل فرد فيها».

ويصف أنتوني غيدنز «العلاقة الصافية» في أيامنا هذه كما يأتي:

إنها ليست، مثلما كان الزواج في الماضي، «وضعاً طبيعياً» مُسلّماً بدوامه إلا في ظروف غير عادية، فمن سمات العلاقة الصافية أنه يمكن

---

(٣) Leon Shestov, "All things are perishable," in *A Shestov Anthology*, ed. Bernard Martin (Ohio State University Press, 1970), p. 70.

(٤) Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Polity, 1992), pp. 58, 137.

إنهاؤها متى شاء أحد الطرفين. فإذا أُريد للعلاقة أن تبقى، فلا بد من الالتزام، ولكن من يقطع على نفسه التزامات غير مشروطة، فربما يعاني من جراح بالغة في المستقبل إذا ما تفكّكت العلاقة.

إن الالتزام تجاه شخص آخر أو أشخاص آخرين أشبه بفخ لا بد من اجتنابه بأي ثمن، ولا سيّما الالتزام غير المشروط، وبالتأكيد الالتزام القائم على عبارة «تعاهدنا ألا يفرقنا إلا الموت» في السرّاء والضرّاء، وفي الشدّة والرخاء.

فإذا استحسن شباب هذه الأيام شيئاً، فإنهم يقولون: «هذا جيد جداً ما دام بارداً معتدلاً»، وهي عبارة جيدة توضّح أنه أيّاً كانت الصفات الأخرى للأفعال والتفاعلات الإنسانية، فإن التفاعل ينبغي ألا يصل مرحلة الدفء، وألا يبقى في حالة الدفء إذا وصل إليها، فالأمور تكون على ما يرام إذا ظلّت العلاقة باردة، وظلّت برودتها تعني أنها على ما يرام. فإذا علمت أن شريكاً ربما يخرج من العلاقة في أية لحظة، بموافقتك أو من دونها (فور علمه أنك قد أُفرغت من إمكانات الإمتاع باعتبارك مصدر المتعة، ولم تعد تبشّر بمتع جديدة، أو لأنه ببساطة وجد فرصة أخرى تبدو أفضل)، فإن استثمارك لمشاعرك في هذه العلاقة سيكون دوماً مخاطرة، بل إن استثمارك لمشاعر قوية في شراكتك، والوعد بالإخلاص يعني مخاطرة كبيرة، إنه يجعلك «عالة» على شريكك (وإن كانت «الإعالة» التي صارت بمثابة السُّبة هذه الأيام هي أصل المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر، كما يرى لوغستروب وليفيناس معاً).

والأدهى أن «إعالتك» للطرف الآخر، بسبب «صفاء» علاقتك به، قد لا تجد معاملة بالمثل، بل إنها لا تشترط ذلك على الطرف الآخر، ومن ثَمّ فإنّك مقيّد، في حين أن شريكك حرّ في أن يذهب حيث يشاء ومتى يشاء، وما من عروة وُثقى تضمن لك أنه لن يذهب ويتركك. فالوعي المشترك تماماً بينكما، بل والبدهي، بأن جميع العلاقات «الصافية» هشة ومفكّكة، وأنها لا تدوم أكثر من المدة التي يستغرقها قضاء المصلحة، ومن ثمّة فهي موجودة «حتى إشعار آخر»، وعليه فقلما تكون «العلاقات الصافية» أرضاً لنمو شجرة الثقة، ويكون أصلها ثابتاً وفرعها في السماء.

وهكذا فإن الشراكات الفضفاضة التي يمكن الانسحاب منها حلّت محلّ النموذج القائم على عبارة «تعاهدنا على ألا يفرقنا إلا الموت»، وهو النموذج الذي كان سائداً، من حسن الحظ أو لسوئه، (حتى وإن أفرز تصدّعات فظيعة متزايدة) في الأيام التي دوّن فيها لوغستروب إيمانه «بفطرة» (Naturalness) الثقة باعتبارها الحالة الطبيعية السوية، وأعلن أن تعليق الثقة أو إلغاءها، وليس هبتها التلقائية غير المشروطة، هو الاستثناء الذي تسبّبت فيه ظروف غير عادية تحتاج إلى تفسير.

إن حالات الضعف والوهن والهشاشة التي تعتري الشراكات الشخصية ليست السمات الوحيدة للحياة المعاصرة التي تقوّض مصداقية الافتراضات التي ساقها لوغستروب. فثمة حالة غير مسبوقة من الميوعة والهشاشة واللحظية الكامنة (المشهورة باسم «المرونة») تضرب بأشكال الروابط الاجتماعية كافة التي كانت قبل عقود قليلة تتشكّل في إطار دائم وموثوق، تُنسج فيه شبكة التفاعلات الإنسانية في أمان. وهذا يؤثّر على وجه الخصوص وإلى حدّ كبير في التوظيف والعلاقات المهنية. فالمهارات التي يكتسبها الإنسان تَقْدم في وقت أقل من الذي يستغرقه المرء لاكتسابها وإتقانها، والمؤهّلات العلمية تفقد قيمتها بينما يرتفع ثمنها عاماً بعد عام، بل وتتحوّل هذه المؤهّلات إلى «إنصاف سلبي» قبل وقت طويل من انتهاء «تاريخ صلاحيتها» التي يُزعم أنه مدى الحياة، وتختفي أماكن العمل بإشعار قصير أو من دون إشعار، وتتقطّع رحلة الحياة المهنية إلى سلسلة من المشروعات القصيرة المنقطعة، وهكذا صارت آفاق الحياة أشبه بالالتفافات العشوائية للقذائف الذكية الباحثة عن أهداف مراوغة لا تتوقّف عن التحرّك وتغيير الاتّجاه، على خلاف القذائف البالستية التقليدية التي تتخذ مساراً مرسوماً ومحدداً ومتوقّعاً قبل إطلاقها.

يبدو أن العالم يحيك مؤامرة هذه الأيام ضدّ الثقة.

ربما تظلّ الثقة، كما يقول لوغستروب، انطلاقاً طبيعياً لما يسمّيه «التعبير الحر عن الحياة»، ولكنّها تبحث الآن بلا جدوى عن مُستقرّ، فلقد حُكم على الثقة بحياة ملؤها الإحباط، فغالباً ما يعجز عن الوفاء غالبية الناس (فرادى أو جماعات)، والشركات، والأحزاب، والجيران، والقضايا

الكبرى التي يدافع عنها المرء، ونماذج الحياة المعتمدة من أجل إرشاد المرء في حياته. فقلما توجد نماذج مثالية للاتساق والاستمرارية على المدى الطويل، وقلّما توجد مرجعية وحيدة يستقر عليها اهتمام الإنسان في ثقة واطمئنان، بحيث يمكن لطالبي الإرشاد التائهين أن يتحلّلوا من عبء الواجب الذي تمثّله اليقظة والانسحاب الدائمين للخطوات التي يتخذها المرء أو ينوي اتخاذها. فما من علامات على الطريق تعمِّر أكثر من الباحثين عن دليل يرشدهم مهما كانت حياتهم الجسدية على الأرض قصيرة للغاية، وتؤكّد التجربة الفردية على الإشارة إلى ذات الفرد باعتبارها المرتكز الأرجح لحالة الدوام والاستمرارية التي تطمح بشدة للوصول إليها.

ففي مجتمعنا الذي يُقال: إنه أدمن وزن الأمور، ليس من المحتمل أن تنال الثقة تأييداً كبيراً. فالفحص الدقيق لما تأتي به براهين الحياة في الجهة المقابلة تكشف مراراً وتكراراً التقلب الدائم للقواعد وهشاشة الروابط، فهل هذا يعني أن دفاع لوغستروب عن الاستثمار في آمال الأخلاق والنزوع التلقائي المتأصل إلى الثقة بالآخرين ينفيه هذا اللايقين المتأصل الذي يتسرب إلى العالم الذي نعيش فيه؟

وللمرء أن يجيب بالإيجاب عن هذا السؤال، لولا الحقيقة التي مفادها أن لوغستروب لم يؤمن قط بأن الدوافع الأخلاقية تصدر عن وزن الأمور، بل إنه رأى، على العكس من ذلك، أن أمل الأخلاق يكمن تحديداً في تلقائيتها السابقة على وزن الأمور. يقول لوغستروب: «إن الرحمة تلقائية لأن أقل قطع لها، وأقل حساب لها، وأقل تخفيف لها، من أجل خدمة شيء آخر، يدمرها تماماً، بل ويحوّلها إلى نقيضها، أي إلى انعدام الرحمة»[٥].

لماذا ينبغي أن أكون شخصاً أخلاقياً؟ (ما عائد الأخلاق عليّ؟)، وماذا فعل ذلك الشخص لي حتى أبرر اهتمامي ورعايتي له؟ ولما ينبغي عليّ أن أهتم إذا كان كثير من الناس لا يبدون اهتماماً؟ ألا يمكن لشخص آخر أن يفعل ذلك بدلاً مني؟

---

(٥) Knud Løgstrup, *After the Ethical Demand,* trans. Susan Dew and van Kooten Niekerk (Aarhus University, 2002), p. 26.

إن هذه الأسئلة، كما يؤكد إيمانويل ليفيناس، ليست نقطة انطلاق السلوك الأخلاقي، بل علامة على انهياره، تماماً مثلما بدأ انتكاس الفطرة (Amorality) مع سؤال قابيل: هل أنا الحافظ والقيّم على أخي؟ ويبدو أن لوغستروب يتفق مع ذلك.

إن عبارة «الحاجة إلى الأخلاق» هي تناقض ظاهري واضح، فما يلبي الحاجة هو شيء غير الأخلاق، ولا يمكن تأسيس «الترغيب في الأخلاق» على مستوى الخطاب، ناهيك بإثباتها. فليست الأخلاق إلا تعبيراً فطرياً فورياً للإنسانية، فلا «تخدم» أي «غرض»، وبالتأكيد لا تسير وراء الربح والراحة والمجد وتعظيم الذات، ولا شك في أنّ الأعمال الجيدة من الوجهة الموضوعية، أي النافعة والمفيدة، كانت تصدر حتى يومنا هذا عن حساب المكسب، سواء أكان نيل رضى الله، أو كسب احترام الناس، أو نيل الغفران لما قدّمه المرء من انعدام للرحمة في مواقف أخرى. بيد أنه لا يمكن تصنيف تلك الأفعال باعتبارها أفعالاً أخلاقية أصيلة، ما دامت تصدر عن دوافع بعينها.

في الأفعال الأخلاقية «يُلغى الدافع الخفيّ»، فالتعبير التلقائي للحياة يتّسم بأنه تعبير جذري بفضل «غياب الدوافع الخفيّة» التي لها علاقة بالأخلاق وما ليس لها علاقة بها. فالوازع الأخلاقي أمر مُسلّم به، ولا بد من التسليم به، باعتباره الضغط «الموضوعي» الذي يجعل المرء أخلاقيّاً، انطلاقاً من حقيقة الوجود بين الأحياء، ومن مشاركته الناس هذا الكوكب. وما دام من الممكن بسهولة تحوّل «الامتثال إلى الوازع الأخلاقي» (ومسخه وتشويهه) إلى دافع للسلوك، فإن الوازع الأخلاقي يكون على أكمل وجه وأحسنه عندما ينساه المرء ولا يفكّر فيه، فطابعه الجذري «يكمن في إلحاحه بأن يكون غير ضروري»[٦]. وهكذا «ترتكز آنية الاتصال الإنساني على التعبيرات الآنية للحياة»[٧]، وهي لا تتطلّب ركائز أخرى، أو لا تحتملها في واقع الأمر.

وهذا يعني من الناحية العملية أنه مهما بلغت كراهية الإنسان أن يُترك

---

(٦) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٥.

وحيداً في نهاية المطاف إلى نفسه ومسؤوليته، فإن تلك الوحدة عينها هي التي تحوي الأمل في اجتماع إنساني ينمو في تربة أخلاقية خصبة. الأمل لا اليقين!

لا تضمن التلقائية والتعبيرات الحرة عن الحياة استحساناً أخلاقياً ولا استحقاقاً للثناء عند الاختيار بين الخير والشر. فالأخطاء الفادحة والاختيارات الصحيحة تصدر عن الشرط نفسه، مثلما تصدر البواعث الجبانة للبحث عن مأوى، والإقدام على قبول المسؤولية. فمن دون الاستعداد لإمكانية اتّخاذ الاختيارات الخاطئة، قلّما توجد طريقة للمثابرة في البحث عن الاختيار الصحيح. فليس اللايقين تهديداً أساسياً للأخلاق، ولا سُبة لفلاسفة الأخلاق، بل إن اللايقين هو الموطن الأصيل للإنسان الأخلاقي، والتربة الوحيدة التي يمكن أن تنبت فيها الأخلاق، وتُخرج شطأها، وتستوي على سوقها.

ولكن «ترتكز آنية الاتصال الإنساني على التعبيرات الآنية للحياة». وأنا أذهب إلى أن الاتصال والاشتراط المتبادل يؤثّران في جانبي القضية على حدّ سواء. ويبدو أن «الآنية تؤدي دوراً في فكر لوغستروب يشبه دور فكرة «القرب» في كتابات ليفيناس، ذلك لأن «التعبيرات الآنية للحياة» تصدر عن القرب أو الحضور الآني للإنسان الآخر (الضعيف المستضعف الذي يعاني ويحتاج إلى المساعدة، فنحن جميعاً نتأثر بما يعانيه، ولا نجد بدّاً من التحرك لمساعدته، والدفاع عنه، وتعزيته، ومواساته، وعلاجه، وإنقاذه).

«التعبير الحرّ عن الحياة» يمثّل «حقيقة قاسية» جديدة، تماماً مثل فكرة «المسؤولية» عند ليفيناس، أو «الوازع الأخلاقي» عند لوغستروب نفسه.

دائماً ما يكون الوازع الأخلاقي منتظَراً، وغير مسموع، وغير مستنفد، وغير متحقق، بل وربما لا يتحقّق ولا ينفد أبداً، من حيث المبدأ. وأما التعبير الحر عن الحياة فيكون دوماً متحقّقاً وكاملاً، وإن لم يكن عن طريق الاختيار، بل «بتلقائية من دون طلب»[٨]، وربما نفترض أن «حالة عدم الاختيار التي تكون عليها تعبيرات الحياة تفسر ربطها «بالحرية».

---

(٨) المصدر نفسه، ص١٤.

ربما يكون «التعبير الحرّ عن الحياة» اسماً آخر لما أطلق عليه مارتن هايدغر «الانغماس في العالم» (Befindlichkeit) (وهو فكرة أنطولوجية في جوهرها) ومعها «الحال الوجداني» (Stimmung) (وهو الفعل المعرفي المنعكس للانغماس في العالم)[٩]. وكما ألمح هايدغر، فقبل أن يبدأ أي فعل للاختيار، فإننا منغمسون في العالم ومتناغمون مع هذا الانغماس، ومسلّحون بأسلحة قَبْلية [فطرية] مثل الحكم المسبق (Vorurteil)، والعزم/ القصد المسبق (Vorhabe)، والحذر/ الاحتراس المسبق (Vorsicht)، والاستباق/ التوقّع المسبق (Vorgriff)، وكل الملَكات القَبْلية التي تسبق المعرفة بأسرها وتشكّل إمكانية وجودها. ولكن «الحال الوجداني» عند هايدغر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «الناس أو المرء» (Das Man)، «هذا النكرة الذي استسلم له وجودنا بأسره . . . ففي البداية، لست أنا «أنا»؛ لست نفسي، فالوجود هو الناس، ويظلّ كذلك عادة». هذه الحالة التي «يمثّل فيها النّاس الوجود» هي في جوهرها حالة تطابق الوجود مع نفسه، تطابق لا يعي نفسه باعتباره تطابقاً (ومن ثَم عدم خلطه بالاختيار الحرّ للتضامن). وما دام «الوجود مع» يظهر في هيئة «الناس»، فإنه قدر، وليس مصيراً ولا مهمة. وهذا يسير على الاستسلام «للناس»، فلا بد بدايةً من نزع قناع التطابق قبل رفضه ومحاربته عبر توكيد الذات أو قبل الترحيب به واعتناقه استراتيجية للحياة وغاية لها.

فمن جهة، يؤكد لوغستروب على «تلقائية» تعبيرات الحياة، وهو بذلك يضفي على تعبيرات الحياة سمة «الوجود لنفسه» (An Sich) الذي يذكّرنا بفكرتي «الانغماس في العالم» و«الحال الوجداني». ومن جهة أخرى، يبدو أنه يوحّد بين التعبير الحر للحياة ورفض ذلك التطابق الأوّلي «الطبيعي» (فهو يعترض بشدة على «استيعاب» التطابق للتعبيرات الحرة، و«غرقها» في حياة يطابق فيها المرء غيره)، وإن كان لا يوحّد بينها وبين الفعل الأصيل لتحرير الذات، الفعل الأصيل للخروج من الدرع الواقع الذي تمثّله حالة «الوجود لنفسه». ويؤكد لوغستروب «أن القول بأن التعبير الحرّ للحياة سيسود ليس نتيجة محسومة»[١٠].

---

(٩) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, first published in Jahrbuch first philosophie und phanomenologische Forschunge (1926).

(١٠) Løgstrup, *After the Ethical Demand*, pp. 4, 3.

التعبير الحر له خصم قوي يتمثّل في التعبير «المقيّد»، وهو تعبير يصدر عن عوامل خارجية، ومن ثَمّ فهو تابع وليس مستقلاً، إنه تعبير يُعزى إلى قوى خارجية بمجرد تحديد دوافعه، أو إساءة تحديدها باعتبارها أسباباً (وربما يكون هذا التفسير أقرب إلى ما كان يقصده لوغستروب).

ومن أمثلة التعبير «المقيَّد» ما ينتاب المرء من شعور بالإهانة، والغَيْرة، والحسد. ففي كل حالة، يتميز السلوك بخداع للنفس من أجل إخفاء الأسباب الحقيقية للسلوك. على سبيل المثال، «يُعجب المرء بنفسه حتى أنه لا يحتمل فكرة أنه أخطأ في فعله، فيستدعي الإهانة حتى يبعد الانتباه عن الخطأ الذي وقع فيه، وكأنه الطرف الذي أخطأ الناس في حقه... وهو يتلذّذ بذلك، ويضطر إلى تلفيق الأخطاء حتى يغذّي انغماسه الذاتي في هذه اللذة»[١١]. وهكذا يجري إخفاء الطبيعة المستقلّة للفعل، ويكون الطرف الآخر هو المتهم البادئ بالسلوك السيئ، والجاني الحقيقي، والمحرّك الحقيقي للمأساة، وتصبح الذات هي الطرف المتضرر تماماً، فهي ضحية لفعل الآخر وليست فاعلاً للفعل بنفسها.

وما أن يؤمن المرء بهذه الرؤية، فإنها تستمدّ قوتها الدافعة من داخلها، وتستمدّ بقاءها من داخلها. فحتى يحتفظ الغضب الموجّه ضدّ الطرف الآخر بمصداقيته لا بد من أن تزداد حدّته، ولا بد من أن تقلّ فرص تخفيفه وعلاجه، ولا بد من أن تبرز معاناة الضحية باعتبارها أشد ألماً وفظاعة، حتى يمكن للطرف الذي يؤكّد أنه ضحية أن يستمر في تبرير إجراءات أكثر قسوة «باعتبارها مجرد رد فعل» على الاعتداء المقترف بحقه أو باعتبارها «دفاعاً» ضدّ اعتداءات متوقّعة. فالأفعال «المقيّدة» تحتاج دوماً إلى إنكار استقلالها، ولهذا السبب فهي تشكّل العائق الأكثر جذرية أمام الاعتراف بحريّة الذات وأمام سلوك الذات بما يتوافق مع ذلك الاعتراف.

يبدأ التغلّب على القيود التي تفرضها الذات على نفسها بخلع أقنعة الخداع الذاتي، ويعد فضح الخداع الذي تقوم عليه هذه القيود شرطاً أساسيّاً لا غنى عنه في تحقيق حرية تعبير الحياة، وهو تعبير يعبّر عن نفسه في المقام الأول والأخير في الثقة، والشفقة، والرحمة.

---

(١١) المصدر نفسه، ص١ ـ ٢.

في أغلب التاريخ الإنساني تداخلت «آنيّة الحضور» مع «آنيّة الفعل» الكامن والممكن.

لم يملك أسلافنا سوى أدوات قليلة للغاية تساعدهم على الفعل الناجع على مسافة كبيرة، ولكنّهم لم يشهدوا معاناة إنسانية بعيدة عنهم للغاية بحيث يعجزون عن الوصول إليها بأدواتهم. فكلية الاختيارات الأخلاقية التي واجهها أسلافنا يمكن جمعها بأسرها غالباً داخل الفضاء الضيق للآنية، واللقاءات والتعاملات المباشرة. فالاختيار بين الخير والشر، متى واجه أسلافنا، كان يصدر غالباً عن «التعبيرات الحرة عن الحياة»، ويؤثّر فيه، بل وربما يتحكّم فيه من حيث المبدأ.

وأما في أيامنا هذه، فإنّ صمت السلطة الأخلاقية يصمّ الآذان على نحو لم يسبق له مثيل. فتلك السلطة تدفع «التعبيرات الحرة عن حياة» وتوجّهها خفية، ولكن في حين أن تلك التعبيرات تحتفظ بآنيّتها، فإنّ الموضوعات التي تثيرها وتجذبها رحلت عنها، بعيداً من فضاء القرب/الآنية. إننا نرى أفعالاً مباشرة في منطقتنا المجاورة بالعين المجرّدة (من دون مساعدة)، كما نتعرّض كل يوم إلى معرفة «غير مباشرة» ببؤس «بعيد» ووحشية «بعيدة»؛ فكلنا جميعاً عندنا جهاز التلفزيون، ولكن قلّة منا هي التي بإمكانها أن تقترب من «الفعل التلفزيوني».

فلو أن البؤس الذي بوسعنا أن نراه ونخفّفه ونعالجه يضعنا في موقف الاختيار الأخلاقي الذي يمكن أن يتولاه «التعبير الحر عن الحياة» (حتى وإن كان بالغ الصعوبة والألم)، لوجدنا أن الفجوة المتزايدة بين وعينا (بصورة غير مباشرة) وما يمكننا التأثير فيه (بصورة مباشرة) تؤجج الشك الذي يصاحب جميع الاختيارات الأخلاقية إلى درجة غير مسبوقة لا تعهدها ملكتنا الأخلاقية، بل وربما تعجز عن التعامل معها.

الفضاءات المهجورة ومدن الأشباح

«كلما أبعدنا أنفسنا من البيئة المباشرة زاد اعتمادنا على مراقبة تلك البيئة . . . فالبيوت في كثير من المناطق الحضرية حول العالم توجد لحماية

سكانها لا لإدماج الناس في مجتمعاتها»(١٢).

«ففي حين يوسِّع سكان تلك المناطق الحضرية فضاءات الاتصال بينهم لتشمل الفضاء الدولي، فإنهم غالباً، وفي الوقت نفسه، يبعدون بيوتهم عن الحياة العامة بفضل الأبنية التحتية الأمنية الذكية»(١٣). فأغلب المدن عبر العالم تعرض فضاءات ومناطق تتصل اتصالاً قوياً بفضاءات أخرى «قيِّمة» عبر الفضاء الحضري والقُطري، والدولي، بل والعولمي. ولكن، وفي الوقت نفسه، يوجد شعور ملموس ومتزايد بانفصالها المحلي عن الأماكن وأقرب الناس فيزيائيّاً وأبعد الناس اقتصاديّاً واجتماعيّاً»(١٤).

ثمة مخلفات يفرزها تجاوز المكان عبر الاتصال الذي تنعم به الفضاءات الحضرية المحظية والنخبة العولمية، وهي تتمثّل في الفضاءات المهجورة والمنفصلة عن الاتصال، إنها «مدن الأشباح»، حيث تغيب الأحلام، وتحلّ محلّها الكوابيس، ويغلب الخطر والعنف»(١٥). ومن أجل ضمان عدم اجتياز المسافات، وصدّ أخطار التسرب، وتلويث النقاء في المنطقة، فإن الأدوات المتاحة لا تعرف التسامح، وتنفي المتشردين من الفضاءات التي يمكن أن يكسبوا فيها رزقهم، ولكن أيضاً التي يمكن أن يُظهروا فيها أنفسهم على نحو مزعج ومتطفّل، فتنفيهم إلى فضاءات خارج الحدود، فلا يمكنهم كسب الرزق ولا الظهور المزعج المتطفل.

كان مانويل كاستلز أول من أشار إلى استقطاب متزايد، وانقطاع تام غير مسبوق للاتصال بين عالمي الحياة اللذين يمثّلهما سكان المدينة:

فأما الفضاء الذي تسكنه الطبقة العليا فعادةً ما ينعم بالاتصال العولمي وبشبكة واسعة من التبادل والتعامل، إنه فضاء مفتوح للرسائل والتجارب التي تشمل العالم بأسره. وأما الفضاء المقابل فتسكنه شبكات محليّة مقطوعة وفق الخلفية العرقية غالباً، وهي تعتمد على هويتها باعتبارها أفضل مصدر للدفاع

---

(١٢) G. Gumpert and S. Drucker, "The mediated home in a global village", *Communication Research* 4 (1996), pp. 422-438.

(١٣) Stephen Graham and Simon Marvin, *Splintering Urbanism* (Routledge, 2001), p. 285.

(١٤) المصدر نفسه، ص١٥.

(١٥) M. Schwarzer, "The Ghost Wards: the flight of capital from history", *Thresholds* 16 (1998), pp. 10-19.

عن مصالحها، بل وعن وجودها[١٦].

هذه الصورة تمثّل عالَمي حياة منفصليْن ومنعزليْن. فأما العالم الثاني فهو وحده الذي يمكن رسم حدوده واستيعابه في شبكة المفاهيم التقليدية الجغرافية الطبيعية «العادية». وأما من يسكنون العالم الأول لهذين العالميْن المتمايزين فربما يكونون، مثل غيرهم، «في المكان»، وليسوا «من ذلك المكان»، على المستوى الروحي بالتأكيد، ولكن في الغالب الأعم، وإذا أرادوا أيضاً على المستوى الجسدي.

لا ينتمي أبناء «الطبقة العليا» إلى المكان الذي يسكنونه لأن اهتماماتهم تقع (بل تعوم) في مكان آخر. وربما يخمّن المرء أنه ليس لديهم اهتمامات أخرى في المدينة التي توجد فيها أماكن إقامتِهم بخلاف الهدوء والحرية في الاستمتاع بأوقات الفراغ، وضمان الخدمات التي يحتاجون إليها لقضاء حوائجهم اليومية وتوفير سبل الراحة (بصرف النظر عما يعنيه ذلك). فلم يعد سكان المدينة يمثّلون ما كانوا يمثّلونه لأصحاب المصانع والتجّار في الأيام الخوالي، فهم ليسوا المرعى، ولا مصدر الثروة، ولا أبناءً قُصَّر تحت الوصاية والرعاية والمسؤولية. ولذا فهم في الغالب الأعم «غير مهتمّين» بشؤون «مدينتهم»، ويرونها مجرّد حي من الأحياء العديدة، حيث تصبح كل الأحياء صغيرة وغير مهمّة من منظور الفضاء الإلكتروني، فهو بيتهم الأصيل، حتى وإن كان بيتاً افتراضيّاً.

وأما عالم الحياة الذي تسكنه «الطبقات الدنيا» من سكان المدينة فهو نقيض الأول. فغالباً من يُعرَّف بانقطاعه عن الشبكة العالمية للاتصالات التي ينعم بها أبناء «الطبقة العليا» وتنسجم معها أنماط حياتهم. فتلك الطبقات الدنيا «كُتب عليها أن تظل محلية»، ومن ثَم يمكننا أن نتوقع، بل وينبغي أن نتوقع، أن اهتماماتهم، وكذلك أوجاعهم وأحلامهم وآمالهم، تنصب على «الشؤون المحلية». فهم يرون أنه من داخل المدينة التي يسكنونها تنطلق معركة البقاء والحياة الكريمة في العالم، وتستمر المعركة، ويكسبونها في بعض الأحيان، ويخسرونها في أغلب الأحيان.

---

(١٦) M. Castells, *The informational City* (Blackwell, 1989), p. 228.

إن انسحاب النخبة العولمية الجديدة من التزاماتها القديمة تجاه سكان المنطقة، والفجوة المتزايدة بين الفضاءات المعيشة/ المعاشة للمنسحبين والفضاءات التي تُركت في الخلف تمثّل برأي كثيرين أهم التحوّلات الاجتماعية والثقافية والسياسية المرتبطة بالانتقال من الحداثة في مرحلة «الصلابة» إلى الحداثة في مرحلة «السيولة».

وفي هذه الصورة المرسومة كثير من الحقيقة، ولا شيء سوى الحقيقة، ولكن ليس الحقيقة كلّها.

فالجزء الأهم من الحقيقة، المفقود أو المهمّش، هو أكثر الأجزاء تفسيرية لأهم سمات الحياة الحضرية المعاصرة (وربما أكثرها تأثيراً على المدى البعيد)، ونعني بذلك التفاعل الوثيق بين الضغوط الدافعة إلى العولمة والطريقة التي تتشكّل بها هويّات المكان ويُعاد تشكيلُها.

إنه لخطأ فادح أن نحدّد موقع الجوانب «العولمية» و«المحليّة» للظروف المعيشية المعاصرة وسياسة الحياة المعاصرة في فضاءيْن مختلفيْن يتواصلان بشكل عرضي وهامشي، ويظهر ذلك بوضوح في انسحاب «الطبقة العليا». ففي دراسة حديثة، يعترض مايكل بيتر سميث على الرؤية التي تقابل بين «منطق دينامي للتدفقات الاقتصادية العولمية لا يعتد بالمكان» و«صورة ساكنة للمكان والثقافة المحلية»، بعدما صارت الآن بمثابة «مكان الحياة» الذي يتشكل فيه «الوجود ـ في ـ العالم»(١٧). ويذهب سميث إلى أن «المناطق المحلّية لا تعكس أنطولوجيا ساكنة «للوجود» أو «الاجتماع البشري»، بل هي تشكّلات دينامية «في طور النمو».

واقع الأمر أن الخط الذي يفصل «الفضاء» المجرد «الموجود في مكان ما في اللامكان» الذي تسكنه القوى العولمية عن الفضاء الملموس المحسوس «هنا والآن» في متناول «المحليين» لا يمكن رسمه بسهولة إلا في العالم الجميل للنظرية، حيث يتمّ في البداية «ترتيب» المعلومات المتداخلة

---

(١٧) Michael Peter Simth, *Transnational Urbanism: Locating Globalization* (Blackwell, 2001), pp. 54-55; and see John Friedman, "Where we stand: a decade of world city research," in: P. L. Knox and P. J. Taylor (eds), *World Cities in a World System* (Cambridge University Press, 1995); David Harvey, "From space to place and back again; reflection on the condition of postmodernity", in J. Bird [et al.], *Mapping the futures* (Routledge, 1993).

والمتشابكة لعوالم الحياة البشرية، ثمّ تصنيفها، وتخزينها بحسب تصنيفها، من أجل الوضوح، كلٌ في قسم مستقل. لكن واقع الحياة يهدم تلك التقسيمات الدقيقة، فالنماذج الأنيقة للحياة الحضرية والتقابلات الحادّة المستخدمة في بنائها ربما تمنح كثيراً من الإشباع الفكري لمن يبني النظرية، لكنها لا توفر إرشاداً عمليّاً ذا بال للقائمين على التخطيط العمراني، ولا مساعدة تُذكر لسكان الحضر الذين يصارعون من أجل التغلّب على تحدّيات الحياة الحضرية.

فأما القوى الحقيقية التي تشكل الظروف التي نعمل جميعاً في ظلها هذه الأيام فتتدفق في فضاء عولمي، وأما مؤسسات الفعل السياسي فتتقيد بالأرض في الغالب الأعم، إنّها محليّة كما كانت في الماضي.

ولما كانت القوى السياسية العاملة في الفضاء الحضري محلية بالأساس، فإنها عادة ما تعاني بشدة انعدام القدرة على الفعل، ولا سيما الفعل الناجع الحر المستقل، على المسرح الذي يشهد دراما السياسة، ولكن ثمة نتيجة أخرى تتمثل في ندرة السياسة في الفضاء الإلكتروني المتجاوز للمكان، ملعب القوى.

ففي عالمنا الذي يتبع سيرورة العولمة، تميل السياسة كثيراً إلى أن تكون محليّة، وهي تعي ذلك إلى حدّ كبير، وتحرص عليه. فقد طُردت السياسة من الفضاء الإلكتروني، أو منعت عنه، ومن ثم عادت مرة أخرى، وارتدّت إلى الأمور التي «في متناولها»، إلى الأمور المحلية وعلاقات الجيرة. فهذه القضايا، كما يرى أغلبنا في أغلب الأحيان، هي القضايا الوحيدة التي يمكن أن «نفعل شيئاً تجاهها»، ونؤثّر فيها، ونصلحها، ونحسنها، ونعيد توجيهها. فلا يمكن أن يكون لحركاتنا وسكناتنا «تأثير» إلا في الأمور المحلية، وأما في الأمور الأخرى التي نعترف أنها «تتجاوز البعد المحلي»، «فليس لدينا بديل» (أو هكذا يخبرنا قادتنا السياسيون وجميع «أهل الخبرة»). وما دمنا نفتقر إلى الموارد والسبل الكافية أيما افتقار، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن الأمور لن تتغير مهما فعلنا ومهما تصورنا ما يمكن أن نفعله.

بل إن الأمور التي ترجع إلى أسباب عولمية بعيدة وعميقة تماماً لا تدخل عالم الاهتمامات السياسية إلا من خلال آثارها وعواقبها المحلية.

فتلوث الهواء في أنحاء الكرة الأرضية أو تلوث مصادر المياه يتحول إلى مسألة سياسية عندما يتحدّد موقع التخلّص من النفايات السامة بجوارنا، في «الفناء الخلفي»، في منطقة قريبة جداً منا. كما أن الاتجار المتزايد بالمخاوف الصحية يمثل بكل وضوح أحد آثار الجري المسعور وراء الربح من قبل شركات الأدوية العملاقة المتجاوزة للأقطار، وهو يدخل الأفق السياسي عند انتقاد المستشفى التي تخدم منطقة الجيرة أو عند الإلغاء التدريجي لبيوت المسنين ودور الرعاية الصحية. فكان على سكان مدينة نيويورك أن يتعاملوا مع الدمار الذي تسبب فيه الإرهاب النامي في جميع أنحاء العالم، وكان على مجالس مدن أخرى وعُمَدِها تحمل مسؤولية حماية الأمن الشخصي الذي صار عرضة للخطر من قبل قوى محصنة. كما أن تدمير أرزاق الناس في أنحاء الكرة الأرضية واقتلاع السكان من أرض استقروا فيها زمناً طويلاً يدخلان أفق الفعل السياسي عبر «مهاجرين اقتصاديين» من أصول وألوان مختلفة تزدحم بهم الشوارع التي كانت تبدو متماثلة.

خلاصة القول: إن المدن صارت مقالب قمامة لمخلفات العولمة، فعادة ما يواجه سكان المدن ونوّابهم المنتخبون مهمة لا يمكن إنجازها مهما أوتوا من ملكات الخيال، فهي مهمة تتطلب إيجاد حلول محلية لتناقضات عولمية.

وهذه هي المفارقة التي أدركها كاستلز، أي «السياسة المحلية المتزايدة في عالم تقوم بنيته إلى حد كبير على سيرورات عولمية». «فلقد شهد الماضي إنتاج المعنى والهوية: جيرتي، جماعتي، مدينتي، مدرستي، شجرتي، نهري، شاطئي، كنيستي، سلامي، بيئتي». «وأما عندما يواجه أناس ضعاف عواصف العولمة، فإنهم يلتفون حول بعضهم»[١٨]، وكلما زاد التفافهم حول بعضهم، زاد ضعفهم «أمام دوامات رياح العولمة»، وعجزوا عن تحديد معانيهم وهوياتهم المحلية، الخاصة بهم، وهذا يبعث على سعادة بالغة لدى أعضاء النخبة العولمية التي لا تحتاج إلى الخوف من الضعفاء.

ويوحي كاستلز في موضع آخر بأن تعيين «فضاء التدفقات» يخلق تراتبية جديدة (عولمية) للهيمنة عبر التهديد بفكّ الارتباط. ذلك لأن «فضاء

---

(١٨) Manuel Castells, *The Power of Identity* (Blackwell, 1997), pp. 61, 25.

التدفقات» يمكن أن «يتفادى تحكم أي مكان»، بينما (ولأن) «فضاء الأمكنة يتسم بالتفكك والمحلية والضعف المتزايد في مقابل طلاقة الحركة التي ينعم بها فضاء التدفقات، بحيث لا تبقى فرصة أمام المواضع المحلية سوى رفض نزول التدفقات الساحقة بأرضها، وتفاجأ بنزولها في موضع مجاور، ومن ثم الإغراء باجتناب الجماعات المتمردة وتهميشها[١٩].

وهكذا صارت السياسة المحلية، ولاسيما السياسة الحَضَرية، محملة بأحمال ثقيلة للغاية، بما يفوق طاقتها الاستيعابية وقدرتها على الأداء. فمن المتوقع منها الآن أن تخفف عواقب العولمة الجامحة بموارد ووسائل جعلتها هذه العولمة نفسها غير كافية وباعثة على الشفقة.

لا توجد في عالمنا الذي يتّبع سيرورة العولمة المتسارعة «قوى عولمية» خالصة، وأقصى شيء يمكن لأعضاء النخبة العولمية المؤثرة النافذة أن يحصلوا عليه هو نطاق أوسع لقدرتهم على الحركة والانتقال.

فإذا ساءت الأمور وأزعجت راحتهم، وتبين أن الفضاء المحيط بأماكن إقامتهم في المدينة خطير للغاية وخارج السيطرة، فبإمكانهم الانتقال إلى مكان آخر، فلديهم إمكانية ليست متاحة لبقية جيرانهم القريبين منهم (فيزيائياً). فإمكانية الهروب من المنغصات المحلية تمنحهم استقلالاً لا يمكن لغيرهم من سكان الحضر إلا أن يحلموا به، كما يمنحهم رفاهية اللامبالاة المتعالية التي لا يمتلكها غيرهم. ذلك لأن التزامهم «بتنظيم شؤون المدينة» أقل اكتمالاً وتماماً من التزام من لديهم حرية أقل في فك ارتباطهم مع الروابط المحلية من جانب واحد.

لكن ذلك لا يعني أن النخبة العولمية المتصلة في بحثها الحثيث المكثف عن «المعنى والهوية»، يمكنها أن تُسقط من حساباتها المكان الذي تعيش فيه وتعمل. فهم مثل كل الرجال والنساء، إنهم جزء من فضاء المدينة، كما أن أشغال حياتهم، شاؤوا أم أبَوا، محفورة على هذا الفضاء، فربما يمكنهم أن يتجولوا بحرية في الفضاء الإلكتروني بوصفهم أعضاء النخبة

---

(١٩) Manul Castells, "Grassrooting the space of flows", in: J. O. Wheeler, Y. Aoyama and B. Warf (eds), *Cities in the Telecommunications Age: The Fracturing of Geographies* (Routledge, 2000), pp. 20-21.

العولمية، ولكنهم أيضاً فواعل بشرية مقيدة بالفضاء المادي الذي يعملون فيه، وبالبيئة المفترضة التي يعاد تشكيلها على الدوام في أثناء الصراع البشري من أجل المعنى والهوية. فحول الأمكنة تتشكل التجربة البشرية وتُكتشف، وتُدار مشاركة الحياة، ويتشكّل معناها، ويُستوعب، ويُتفق عليه. وحول الأمكنة، ومن الأمكنة، تتشكّل الدوافع والرغبات البشرية، وتتبلور، وتعيش على أمل التحقق، وتخاطر بالتعرض للإحباط والإخفاق، وهي تتعرض في الواقع، وفي الغالب الأعم للإحباط والإخفاق.

إن المدن المعاصرة هي ساحات المعركة التي تلتقي فيها القوى العولمية، والمعاني، والهويات الممعنة في المحلية، وتتصادم، وتتصارع، وتبحث عن تسوية مقبولة أو يمكن احتمالها. إنه نمط للتعايش المشترك يأمل في سلام دائم، ولكن القاعدة تثبت أنه مجرد هدنة، واستراحة لإصلاح الدفاعات المحطمة، وإعادة نشر الوحدات القتالية. فالمواجهة هي التي تحدد حركة المدينة «الحديثة السائلة» وترشدها.

وهذا الكلام، منعاً لأي لبس، ينطبق على أية مدينة، بدرجات متفاوتة بالطبع. ففي زيارة لمدينة كوبنهاغن، سجل مايكل بيتر سميث تجربة ميدانية، فسار خلال ساعة واحدة «خلف مجموعات صغيرة من مهاجرين أتراك، وأفارقة، وشرق أوسطيين»، ولاحظ «نساءً عربيات كثيرات بالحجاب ومن دونه»، وقرأ «علامات إرشادية بلغات غير أوروبية»، وأجرى «محادثة شائقة مع إيرلندي يعمل نادلاً، في إحدى الحانات الإنكليزية، بجوار حدائق تيفولي بمدينة كوبنهاغن»[٢٠]. ويقول سميث إن هذه التجارب الميدانية أثبتت أنها مفيدة في محاضرة ألقاها في نهاية الأسبوع عن الاتصالات المتجاوزة للأقطار، «عندما أكد أحد الحضور أن القومية المتجاوزة للأقطار ظاهرة ربما تنطبق على «مدن عولمية» مثل نيويورك أو لندن، لكنها ليست ذات أهمية لأمكنة أكثر انعزالاً مثل كوبنهاغن».

يزخر التاريخ الحديث للمدن الأمريكية بالمنعطفات، لكنه يتميز في كافة مراحله بمخاوف تتعلق بالأمن والأمان.

---

(٢٠) Smith, *Transnational Urbanism,* p. 108.

إننا نعلم، على سبيل المثال، من دراسة جون هانيغن[٢١]، أن هلعاً مفاجئاً من الجريمة في الجوانب المظلمة للمدينة الداخلية قد أصاب سكان المناطق الأمريكية في المدن الكبرى في النصف الثاني من القرن العشرين، وأدّى ذلك إلى «فرار أبيض» من مراكز المدينة، مع أنه قبل بضعة سنوات، قبل أن تصبح تلك «المدن الداخلية» مراكز جاذبة للحشود الباحثة عن المتعة البالغة والترفيه الجماعي الذي لا يمكن أن توفره إلا مراكز المدن الكبرى وليس غيرها من المناطق الحضرية الأقل صخباً وازدحاماً.

لا يهم إذا كان الهلع من الجريمة له أساس وجيه أم كان الصعود المفاجئ للجريمة مجرد خيالات لا أساس لها. فالنتيجة عبارة عن مدن داخلية مهجورة وخالية، و«عدد متضائل من الباحثين عن المتعة، وإدراك متزايد للمدن باعتبارها أمكنة خطرة». والمثال على ذلك مدينة ديترويت التي قيل عنها عام ١٩٨٩: «إن شوارعها تكون خالية بعد الغسق حتى أنها تبدو مدينة أشباح، مثل واشنطن، دي سي، عاصمة الأمة»[٢٢].

اكتشف هانيغن ظهور اتجاه معاكس في نهاية القرن العشرين، فبعد سنوات قاحلة من الذعر القائم على عبارة «لا تخرج الليلة»، وما ترتب على ذلك من «تصحر» للمدن، تكاتف حكماء المدن والمتعهدون من أجل إعادة المدينة مكاناً للمتعة والجاذبية الساحرة للباحثين عن المتعة البالغة، وهكذا «يعود الترفيه إلى مركز المدينة»، وينجذب المسافرون من المدينة إلى المدينة الداخلية على أمل إيجاد شيء «مثير، وآمن، وغير متاح في ضواحي المدينة»[٢٣].

وهذه بالتأكيد منعطفات عصابية حادة في أزمة المدن في الولايات المتحدة، وتصاحبها عداءات وعداوات عرقية تتقد أحياناً وتندلع أحياناً أخرى. وربما تكون تلك المنعطفات أكثر حدة ووضوحاً في تلك المدن عن غيرها من الأماكن، حيث يلقي الصراع العرقي والتحامل العرقي بنزيناً أقل، أو لا يلقي أي بنزين، على نار الريبة والارتباك. لكن إبهام الجاذبية

(٢١) John Hannigan, *Fantasy City* (Routledge, 1998).

(٢٢) B. J. Widick, *Detroit: City of Race and Class Violence* (Wayne State University Press, 1989), p. 210.

(٢٣) Hannigan, *Fantasy City*, pp. 43, 51.

والنفور، والتبادل بين الاشتياق لحياة المدينة والعزوف عنها، هما ما يميزان أغلب التاريخ الحديث لكثير من المدن الأوروبية، بل ولأغلبها، في شكل أكثر خفة وتناغماً.

المدينة والتغيّر الاجتماعي أقرب إلى المترادفات، فالتغير هو سمة حياة المدينة ونمط الوجود الحضري. وربما يمكن، بل وينبغي، تعريف التغير والمدينة من خلال إشارة كل منهما إلى الآخر، ولكن لماذا ينبغي ذلك؟ ولماذا يجب ذلك؟

من الشائع تعريف المدن بأنها أمكنة يلتقي فيها الغرباء، ويعيشون فيها عن قرب، ويتفاعلون لزمن طويل وهم غرباء. وتتناول جين جاكوبس الدور الذي تؤديه المدن في التطور الاقتصادي، وتشير إلى الكثافة الكبيرة للتواصل البشري باعتباره السبب الرئيس لذلك الأرق الحَضَري المتأصل[٢٤]. فسكان المدن ليسوا بالضرورة أذكى من غيرهم، ولكن كثافة شغل الفضاء تؤدي إلى تركيز للحاجات، ومن ثم تُطرح في المدينة أسئلة لم تُطرح في مكان آخر، وتظهر مشكلات لم يجد الناس فرصة للتعامل معها في ظروف صعبة. فمواجهة المشكلات وطرح الأسئلة يمثّلان تحدّياً، ويوسّعان مدى الإبداع البشري إلى آفاق غير مسبوقة. ويعد ذلك فرصة جذّابة لأناس آخرين ممن يعيشون في أمكنة أكثر هدوءاً، ولكن أقل وعداً بمستقبل أفضل. وهكذا تجذب حياة المدينة أناساً جدداً على الدوام، والسمة الرئيسة للوافدين الجدد أنهم يجلبون معهم «طرقاً جديدة للنظر إلى الأشياء، وربما طرقاً جديدة لحل مشكلات قديمة». فالوافدون الجدد غرباء عن المدينة، والأشياء القديمة المستقرّة التي توقف سكان المدينة عن ملاحظتها بسبب أُلفتها تبدو غريبة وتتطلب تفسيراً عند النظر إليها من منظور الغريب، فالغرباء، ولا سيما الوافدون الجدد بينهم، لا يرون أن كل الأمور في المدينة «طبيعية»، ولا يقبلون بأن كل الأمور يقينية ومفروغ منها، إنهم أعداء بالفطرة لراحة البال وتهنئة النفس.

وهذا أمر لا يستمتع به أهل المدينة، لكنه أيضاً حظهم السعيد. فالمدينة تكون في أفضل أحوالها وإمكاناتها عندما تكون عاداتها محل اعتراض

---

(٢٤) See Steve Proffitt's interview in: *Los Angeles Times*, 12 Oct. 1997.

ومساءلة واتهام. فها هو خبير الجغرافيا والاقتصاد والتخطيط الحضري مايكل ستوربر[٢٥] يعزو هذا الإبداع وذاك الازدهار الكامنين في الحياة الحضرية الكثيفة إلى اللايقين الصادر عن العلاقة المفتقرة إلى التنسيق والمتقلبة على الدوام «بين أجزاء الأنظمة المعقدة، وبين الأفراد، وبين الأفراد والأنظمة»، وهو أمر لا مفر منه في ظل ظروف المدينة القائمة على الكثافة العالية والقرب الشديد.

ليس الغرباء بدعة حديثة، لكن الغرباء الذين يبقون غرباءً زمناً طويلاً، بل وللأبد، هم بالفعل بدعة حديثة. ففي القرى والمدن في عصر ماقبل الحداثة، لم يكن يُسمح للغرباء بالبقاء غرباء زمناً طويلاً، بل كان بعضهم يتعرض للمطاردة، أو لا يسمح له بالدخول من بوابات المدينة أصلاً. وأما من كانوا يرغبون في الدخول أو كان يسمح لهم بالدخول، ومكثوا وقتاً طويلاً، فعادة ما كان يجري «تمدينهم»، وترويضهم، و«تأهيلهم»، بحيث يمكنهم دخول شبكة العلاقات، بطابعهم الشخصي، مثل سكان المدينة المستقرين فيها. وكان لهذا الأمر عواقبه، عواقب تختلف اختلافاً كبيراً عن العمليات المألوفة لنا من تجربة المدن المعاصرة الحديثة المزدحمة ذات الكثافة السكانية العالية.

فمهما حدث للمدن في تاريخها، ومهما تغيرت بنيتها المكانية وهيئتها وطريقتها عبر السنين أو القرون، فإن لها سمة دائمة؛ إنها فضاءات يمكث فيها الغرباء ويتحركون فيها عن قرب شديد.

فالغريب مكون دائم من مكونات حياة المدينة، ويأتي حضوره الدائم الشامل القريب ليزيد إلى حد كبير من اللايقين الدائم لأمور الحياة التي تشغل سكان المدينة جميعهم. فذلك الحضور يمتنع اجتنابه إلا للحظات خاطفة، وهو مصدر لقلق لا ينتهي، ولنزعة عدوانية خاملة عادةً، لكن الأرجح أنها تندلع مرات عديدة.

يدفع الخوف من المجهول إلى البحث المستميت عن منافذ معقولة، بوعي أو عن غير وعي، وعادة ما تُطرح المخاوف المتراكمة على جماعة

---

(٢٥) Michael Storper, *The Regional World: Territorial Development in a Global Economy* (Guilford Press, 1997), p. 235.

«الدخلاء»، فهم يجسدون «الغرابة»، وعدم الألفة، وضبابية البيئة المحيطة، والتباس المخاطرة والتهديد. وعندما يُطرد فريق من «الدخلاء» من بيوتهم ومحالهم، يُطرد شبح اللايقين المخيف فترة من الزمن، وتُحرق دمية الوحش المخيف الذي يتسبّب في عدم الأمان. وأما الحواجز الحدودية التي تُشيّد بإتقان شديد ضد «طالبي اللجوء المزيفين» و«المهاجرين الاقتصاديين» فتحمل أمل تحصين وجود هش ومتقلب لا يمكن التنبؤ به. بيد أن الحياة الحديثة السائلة ستظل متقلبة ومتبدلة مهما أُلقي باللوم على «الدخلاء غير المرغوبين»، ومن ثَم فإن الارتياح مجرد شعور عابر، حيث تتحطم الآمال المنعقدة على «الإجراءات الصارمة والحازمة» بمجرد البدء في تنفيذها.

إن الغريب، وفق تعريفه، فاعل تحركه مقاصد لا يستطيع المرء في أفضل الأحوال إلا تخمينها، ولكنه لا يعلمها أبداً. فالغريب هو المتغير المجهول في كافة المعادلات المحسوبة عند تأمل القرارات التي تتعلق بالأفعال وكيفيتها. حتى وإن لم يصبح الغرباء موضوعات للعدوان الصريح، ولم يتعرضوا للكراهية الشديدة المعلنة، فإن حضور الغرباء داخل ساحة الفعل يظل مصدر إزعاج، لأنه يمثل عقبة أمام التنبؤ بآثار الفعل وفرص نجاحه أو فشله.

إن العيش مع الغرباء في فضاء واحد، التجاوز المتطفل غير المرغوب، هو شرط يصعب على سكان المدينة التملص منه، بل وربما يمتنع التملص منه. فمجاورة الغريب هي مصيرهم، ولا بد من البحث عن صيغة مشتركة واختبارها وتجريبها وإيجادها حتى يكون الوجود المشترك مستساغاً، والحياة قابلة للعيش. هذه الحاجة «بدهية»، وغير قابلة للنقاش ولا الجدل، ولكن الطريقة التي يتّبعها سكان المدن في إشباع تلك الحاجة هي مسألة اختيار، وهذا الاختيار يتشكل كل يوم، بقصد أو عن غير قصد، طواعيةً أو كرهاً.

تُعد ساو باولو من أكبر مدن البرازيل، وهي مدينة تزخر بالحركة، والنشاط، والتوسع السريع. تقول الكاتبة تيريزا كالديرا: «إن ساو باولو اليوم مدينة أسوار، فالحواجز المادية شُيدت في كل مكان، حول المنازل، والأبراج السكنية، والحدائق، ومجمعات الشركات، المدارس . . . نظرية

جمالية جديدة للأمن تشكل أنماط أعمال البناء والتشييد كافة، وتفرض منطقاً جديداً للمراقبة والابتعاد. . .»[٢٦].

إن المقتدرين يبتاعون لأنفسهم مسكناً في «ملكية عقارية مشتركة» باعتبارها «صومعة»، موجودة فيزيائياً داخل المدينة، ولكنها خارج المدينة اجتماعياً وروحياً، «فمن المفترض أن تكون الأحياء المغلقة عوالم منعزلة، وتصوّر إعلاناتها طريقة كلية للحياة تمثل بديلاً لنوعية الحياة التي تمثلها المدينة وفضاؤها العام المتدهور». ومن أبرز سمات «الملكية العقارية المشتركة» هو «انفصالها وابتعادها من المدينة . . . الانفصال يعني الانعزال عمن يُعتبرون أدنى من غيرهم من حيث المكانة الاجتماعية»، ويؤكد مطورو العقارات والسماسرة أن «العامل الرئيس لضمان ذلك هو الأمن، وهذا يعني بناء أسوار وسياجات تحيط بالملكية العقارية المشتركة، واستئجار حراس في الخدمة على مدار الساعة يراقبون المداخل، وتوفير حشد من الخدمات والتسهيلات التي تضمن «طرد الآخرين خارج المكان».

وكما نعلم جميعاً، تؤدي الأسوار وظيفتين. إنها تقسّم الفضاء الموحد إلى «داخل» و«خارج»، ولكن ما هو «داخل» من منظور من هم على جانب من السور يمثل «الخارج» من منظور من هم على الجانب الآخر. إن سكان الملكية العقارية المشتركة يحيطون أنفسهم بسور «خارج» الحياة الرديئة المقززة المزعجة الخطرة التي تمثلها المدينة، و«داخل» واحة الهدوء والأمان. ومن المنطلق نفسه، فإنهم يضربون بسور حول جميع «الآخرين» خارج الأمكنة المحترمة الآمنة التي يبدي سكانها استعداداً وإصراراً على الحفاظ على مستوياتها والاستماتة في الدفاع عنها، وصولاً إلى الشوارع البائسة القذرة التي يحاولون مهما كلّف الأمر أن يحيطوها بالأسوار. وهذه الأسوار تفصل «الغيتو الطوعي» الذي يتخذه عِلْيَةُ القوم وأهل الاستطاعة عن الغيتوات القَسْرية العديدة التي يسكنها المساكين والبؤساء. فمن يسكنون الغيتو الطوعي يرون أن الغيتوات الأخرى فضاءات «لن يدخلوها»، وأما من يسكنون الغيتوات القسرية فيَرَوْن أن المنطقة التي يُحبسون فيها (ويُقصون فيها

(٢٦) Teresa Caldeira, "Fortified enclaves: the new urban segregation", *Public Culture* (1996), pp. 303-328.

عن أي مكان آخر) هي الفضاء الذي «لا يُسمح لهم بالخروج منه».

في مدينة ساو باولو تُظهر النزعة الإقصائية الانعزالية نفسها في أبشع صورها وأمقتها وأوقحها، ولكن تأثيرها يمكن رصده في العواصم الكبرى.

تكمن المفارقة في أن المدن التي شُيّدت في الأصل لتوفير الأمان لجميع سكانها ترتبط هذه الأيام في الغالب بالخطر أكثر من ارتباطها بالأمان. تقول نان إلين: «لقد زاد عامل الخوف [في تشييد المدن وإعادة تشييدها]، ويظهر ذلك في زيادة السيارات المقفلة، وأبواب المنازل المقفلة، والأنظمة الأمنية، والشعبية المتزايدة لما يسمى الأحياء السكنية المغلقة والآمنة، والمراقبة المتزايدة للفضاءات العامة، ناهيك بما تبثه وسائل الإعلام من تقارير لانهائية عن الخطر»[٢٧].

أخذت التهديدات الحقيقية أو المتخيّلة للجسد والملكية تتحول إلى اعتبارات أساسية عند التفكير في مزايا وعيوب العيش في مكان ما. كما أنها تشغل قمة أولويات السياسة العقارية، وهكذا فإن القلق بشأن المستقبل، وهشاشة الوضع الاجتماعي، واللاأمان الوجودي، والأوجاع العامة للحياة المترسخة في أمكنة بعيدة للغاية وخارجة عن سيطرة الأفراد في عالم «حديث سائل»، كل ذلك عادة ما يتركز في أقرب الأهداف، ويتحوّل إلى اهتمامات بالسلامة الشخصية، وهي اهتمامات تتكثّف بدورها في رغبات إقصائية/انعزالية، وتؤدّي بلا رحمة وبلا هوادة إلى حروب الفضاء الحضري.

الفضاءات المحظورة والخوف من الاختلاط

ثمة دراسة ثاقبة أعدها الناقد المعماري/العمراني الأمريكي الشاب ستيفن فلستي[٢٨]، ومفادها أن خدمة تلك الحرب، ولا سيما تصميمات الطرق التي تمنع الخصوم الحاليين، والمحتملين، والمزعومين، من الوصول إلى الفضاء المملوك، وإبعادهم إلى مسافة آمنة منه، أخذت تستحوذ تماماً على اهتمامات الابتكار المعماري والتطور الحضري في المدن الأمريكية.

(٢٧) Nan Elin, "Shelter from the storm, or from follows fear and vice versa", in: Nan Elin (ed.), *Architecture of fear* (Princeton Architectural Press, 1997), pp. 13, 26.

(٢٨) Steven Flusty, "Building Paranoia", in: Elin, *Architecture of Fear*, pp. 48-52.

فالإنشاءات الجديدة التي تحظى بانتشار واسع في الإعلانات والتقليد هي «الفضاءات المحظورة»، وهي «فضاءات يجري تصميمها لاعتراض سبيل من يفكر في استخدامها وصدهم عنها». ويتضح أن الغرض من «الفضاءات المحظورة» هو التقسيم والعزل والإقصاء، وليس بناء الجسور، ولا الممرات السهلة، ولا أماكن الالتقاء، ولا تيسير التواصل، ولا تجميع سكان المدينة في مكان واحد.

إن الابتكارات المعمارية/العمرانية التي ميز بينها فلستي وأحصاها وأسماها هي أشكال جديدة لما شهده عصر ما قبل الحداثة من خنادق مائية حول الحصون، وأبراج الهجوم، ومنافذ السهام والقذائف في أسوار المدينة، لكنها لا تدافع عن المدينة وجميع سكانها ضد العدو الخارجي، بل شُيّدت لفصل سكان المدينة والدفاع عنهم ضد بعضهم بعضاً، بعدما صاروا الآن يتخاصمون. ومن بين الابتكارات التي سمّاها فلستي ما يأتي: «الفضاء المراوغ»، وهو فضاء لا يمكن الوصول إليه، بسبب الطرق الممتدة أو المتعرجة أو الناقصة التي لا بد من استخدامها للوصول إليه؛ و«الفضاء الشائك»، وهو فضاء لا يمكن شغله في ارتياح، وهو مزود برؤوس مدببة واخزة أو نتوءات وعروق معدنية محنية لمنع الجلوس»؛ و«الفضاء المراقب»، وهو الفضاء الذي لا يمكنك استخدامه من دون أن يراك أحد بسبب المراقبة الناشطة التي تقوم بها الدوريات الأمنية والتكنولوجيا البعيدة التي تغذي المحطات الأمنية». تلك «الفضاءات المحظورة» وغيرها لها غرض واحد، وإن كان مُركباً، ألا وهو عزل الجيوب السكنية المتجاوزة للمكان عن أرض المدينة الممتدة، وتشييد قلاع حصينة صغيرة يمكن لأعضاء النخبة العولمية المتجاوزة للمكان أن تعتني فيها باستقلالها الجسدي وانعزالها الروحي عما حولها، وترعاهما، وتتلذّذ بهما. ففي المدينة، تصبح «الفضاءات المحظورة» العلامات المميزة لتفكّك الاجتماع البشري المحلي في أصله.

إن التطورات التي وصفها ستيفن فلستي هي مظاهر تقنيّة عالية للهلع المرضي المنتشر من الاختلاط (فوبيا الاختلاط).

إن فوبيا الاختلاط هي رد فعل متوقّع ومنتشر للغاية على التنوع المذهل المخيف المزعج لأنماط وأساليب الحياة البشرية المختلطة في شوارع المدن

المعاصرة، وفي الأحياء السكنية «العادية» للغاية (أي التي لا تحميها «الفضاءات المحظورة»). وفي ظل تعددية الأصوات والتنوع الثقافي للبيئة الحضرية في عصر العولمة، ومع احتمال زيادة ذلك لا نقصانه بمرور الزمن، فمن المحتمل أن التوترات الناجمة عن عدم ألفة المكان المحيرة/ المربكة/ المزعجة ستستمر في تأجيج رغبات الانعزال والتمييز العنصري.

إن التعبير عن تلك الرغبات (بصورة مؤقتة لكن متكررة) ربما يخفف التوترات المتزايدة، إنه يبعث على الأمل، فربما تكون الاختلافات المزعجة المربكة عسيرة وعصية، لكن ربما يمكن نزع سمومها، بحيث يُخصص لكل شكل من أشكال الحياة فضاءً مادياً، محصناً تماماً، ومميزاً للغاية، ومنفصلاً عن غيره، بحيث يجمع بين أناس ويفصلهم عن آخرين. ولكن هذا الحل الجذري غير متاح، وربما يستطيع المرء على الأقل أن يضمن لنفسه، وأقاربه وأصدقائه، و«أحبابه»، أرضاً خالية من الاختلاط والفوضى المزمنة التي تفشت في مناطق أخرى من المدينة. وتُظهر فوبيا الاختلاط نفسها في الاندفاع نحو جزر التشابه والتماثل وسط بحر التنوع والاختلاف.

إن جذور الخوف من الاختلاط عادية، ولا يصعب أبداً تحديدها، ومن السهل فهمها حتى وإن لم يكن من السهل بالضرورة تجاهلها. وهنا يؤكد ريتشارد سينيت أن «هذا الإحساس الذي يمثله ضمير المتكلم «نحن»، والذي يعبّر عن الرغبة في التماثل، إنما هو طريقة يستخدمها الناس لاجتناب ضرورة النظر العميق في الاختلاف بينهم». وربما نقول: إن هذا الإحساس يعد بشيء من الراحة الروحية، أي إمكانية تخفيف الحمل الذي يمثله الاجتماع البشري بقطع الجهد الذي يبذل في الفهم والتفاوض والتسوية، وهو الجهد الذي يتطلبه العيش وسط الاختلاف ومعه. وهكذا فإن «تشكيل صورة متماسكة للجماعة تكمن فيه رغبة في اجتناب المشاركة الفعلية، فالشعور بالروابط المشتركة من دون تجربة مشتركة يحدث في المقام الأول لأن الناس تخشى المشاركة، وتخشى أخطارها وتحدياتها، وتخشى آلامها وأوجاعها»[٢٩].

الاندفاع نحو «جماعة التماثل» هو علامة انسحاب، ليس فقط من

---

(٢٩) Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (Faber, 1996), pp. 39, 42.

الغيرية الموجودة في الخارج، ولكن أيضاً من الالتزام بالتفاعل الحي/ الثقيل، النشط/المضطرب في الداخل. فجاذبية «جماعة التماثل» تمثّل وثيقة تأمين ضدّ المخاطر التي تحيط بالحياة اليومية في عالم تتعدد فيه الأصوات وتختلف، وهذه الجاذبية لا تقل، ولا تصد المخاطر. فهي، مثل كل المسكنات والملطفات، تعد بملاذ من بعض آثارها المباشرة والمخيفة للغاية.

إن اختيار إمكانية الهرب التي تبعث عليها فوبيا الاختلاط ينطوي على عاقبة وخيمة غير مباشرة، فقد تبين أنها استراتيجية تميل كثيراً إلى أن تستمد بقاءها من داخلها، وتستمد قوتها من داخلها، وذلك كلما تبين عدم فاعليتها. ويفسر سينيت ذلك قائلاً: «تطورت المدن في أمريكا خلال العقدين الماضيين وفق هذا النموذج حتى أصبحت المناطق العرقية متماثلة إلى حد ما؛ فلم تكن مصادفة أن تنامى الخوف من الغريب حتى انفصلت تلك الجماعات العرقية وانعزلت عن سواها»[30]. فكلما مكث الناس في بيئة متماثلة زمناً طويلاً، في صحبة آخرين «مثلهم»، وفي «اختلاط اجتماعي» مستقر وواقعي، من دون التعرض لمخاطر سوء التفاهم، ومن دون الصراع مع الحاجة المزعجة للترجمة بين عالمين متمايزين من المعنى، كلما زاد احتمال «نزع قدرتهم على تعلم» فن التفاوض بشأن المعاني المشتركة وطرق العيش المشترك.

وما دام هؤلاء الناس قد نسوا أو أهملوا اكتساب المهارات اللازمة للعيش مع الاختلاف، فلا عجب أنهم يشعرون بهلع متزايد من إمكانية التقائهم المباشر بالغرباء. فعادة ما يبدو الغرباء أكثر إثارة للرعب عندما تزداد غرابتهم، وعدم ألفتهم، وعدم القدرة على التفاهم معهم، وعندما يتلاشى، أو ينعدم، الحوار والتفاعل الذي يمكن أن يستوعب في نهاية الأمر «غيريتهم» في عالم الحياة الخاص، فالاندفاع نحو بيئة متماثلة ومنعزلة عما حولها ربما يثيره الخوف من الاختلاط، ولكن ممارسة الانفصال المكاني هي دواء الخوف من الاختلاط، وداؤه في الوقت نفسه.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٩٤.

ولكن الخوف من الاختلاط ليس المقاتل الوحيد في ساحة المعركة الحضرية.

إن العيش في المدينة تجربة متناقضة أيما تناقض، إنه يجذب ويطرد، كما أن تعقد المأزق الذي يقع فيه سكان المدينة يزداد تعقيداً لأن أسباباً واحدة في حياة المدينة تقوم بعمليتي الجذب والطرد في آن أو في فترات متقطعة. فالتنوع المربك للبيئة الحَضَرية هو مصدر خوف (ولا سيما لمن «فقدوا عاداتهم المألوفة»، وألقت بهم سيرورات العولمة النازعة للاستقرار في حالة من اللايقين البالغ). فالوميض والتألق اللذان يكسوان المشهد الحضري بألوانه المختلفة ومفاجآته وإبداعاته غير المألوفة التي لا تنتهي هما نفسهما اللذان يشكلان قوته المغوية وسحره غير القابل للمقاومة.

فليس التعامل مع المنظر الدائم للمدينة في تألقه الدائم آفة ولعنة خالصة، ولا يبدو التحصن منه نعمة خالصة. فالمدينة توقظ الخوف من الاختلاط ومحبة الاختلاط في آن، وعليه فإن حياة المدينة متناقضة في جوهرها، ولا أمل في حل تناقضها.

فكلما كانت المدينة كبيرة ومختلفة زادت جاذبيتها، ويمثل التكاثف الكبير للغرباء قوة طاردة وجاذبة في آن، إنه يجذب إلى المدينة جماعات جديدة سئمت رتابة الحياة في الريف أو المدن الصغيرة، وضجرت من عاداتها الرتيبة، ويئست من الندرة القاحلة لفرصها. ففي التنوع وعد بإمكانات وفرص، فرص عديدة ومختلفة، فرص مناسبة لكل المهارات والأذواق، ولذا فكلما كانت المدينة كبيرة زادت احتمالية جذبها لعدد متزايد من الناس الذين يرفضون (أو يُمنعون من) الإقامة ومن فرص الحياة في أماكن صغرى، ومن ثم أقل احتمالاً للخصوصيات، ونادرة الفرص. وتبدو أن محبة الاختلاط، تماماً مثل الخوف من الاختلاط، هي نزعة تستمد قوتها الدافعة من نفسها، وتستمد استمراريتها من نفسها، وتستمد حيويتها من نفسها. فليس من المحتمل أن تنتهي طاقتا فوبيا الاختلاط ومحبة الاختلاط، ولن تفقد أي منهما أيّاً من حيويتها في أثناء تجدد المدينة وتجديد فضائها.

يتعايش الخوف من الاختلاط ومحبة الاختلاط في كل مدينة، ولكنهما يتعايشان أيضاً داخل كل ساكن من سكان المدينة. واقع الأمر أن هذا

التعايش غير مريح، ويعج بالصخب والضجيج، وإن كان يعني الكثير للمتضررين من التناقض الحديث السائل.

لا مناص للغرباء من الاستمرار في حياتهم في صحبة واحدة أيّاً كانت تقلبات التاريخ الحضري وتقلباته، ومن ثَم فإن فن العيش في سعادة وسلام مع الاختلاف، وفن الإفادة الهادئة من تنوع الحوافز والفرص، يكتسب أهمية كبرى بين المهارات التي يجب أن يتعلمها كل ساكن من سكان المدينة، وأن يظهرها في تعاملاته.

ليس من المتوقع الاستئصال الكامل للخوف من الاختلاط، في ضوء الحراك البشري المتزايد الذي يسم العصر الحديث السائل والتغير المتسارع في طاقم التمثيل والحبكات الدرامية ومواقع الأحداث وظروفها. ومع ذلك، فربما يمكن فعل شيء ما للتأثير في النسب التي تمتزج بها محبة الاختلاط والخوف من الاختلاط، ومن ثَم الحد من التأثير المربك المقلق المفزع الذي يسببه الخوف من الاختلاط. ويبدو أن المعماريين وأهل التخطيط العمراني بوسعهم أن يفعلوا الكثير من أجل المساعدة في زيادة الخوف من الاختلاط، وأيضاً في الحد من فرص الاستجابات لتحديات حياة المدينة بدافع الخوف من الاختلاط، وهكذا يبدو أن لديهم أشياء كثيرة ممكنة، بل واقعة، لتمهيد الطرق أمام الآثار العكسية!

إن الانعزال هو السبب الرئيس للخوف من الاختلاط، وكما رأينا، ثمة انعزال للمناطق والفضاءات السكنية، الجاذبة لمطوري العقارات باعتبارها ربحاً تجاريّاً، ولعملائهم باعتبارها دواءً سريعاً للخوف من الاختلاط. فالحلول المتاحة تخلق، إذا جاز التعبير، المشكلات التي تدعي أنها تحلها. فمهندسو الأحياء السكنية المغلقة والملكيات العقارية المشتركة الحصينة، ومعماريو «الفضاءات المحظورة»، يخلقون الحاجة والطلب اللذين يدّعيان أنهما يشبعانهما، كما أنهم يعيدون إنتاجهما وتكثيفهما.

إن جنون الارتياب المرتبط بالخوف من الاختلاط يتغذى على نفسه، وكأنه نبوءة تحقق نفسها بنفسها. فإذا كان الانعزال يتحدد عرضه وطلبه باعتبارهما علاجاً جذرياً للخطر الذي يمثله الغرباء، فإن العيش المشترك مع الغرباء تزداد صعوبته يوماً بعد يوم. ففرض التماثل على الأحياء السكنية، ثم

خفض كل التعاملات بينها إلى أدنى مستوى، هو وصفة سهلة ومضمونة تدفع إلى الإمعان في الإقصاء والعزل. وربما يساعد مثل هذا الإجراء على تخفيف الآلام التي يعاني منها المصابون بالخوف من الاختلاط، ولكن العلاج نفسه يسبب المرض، ويزيد من معاناة المرضى، ويقتضي جرعات أكثر جِدة وقوة حتى يمكن تثبيت الألم عند مستوى يمكن احتماله. فالتماثل الاجتماعي للفضاء، وما يعززه من انعزال مكاني ويؤكده، يقلل من احتمال سكانه للاختلاف، ومن ثَم يضاعف إمكانات ردود الأفعال الصادرة عن الخوف من الاختلاط، فتصبح حياة المدينة أكثر «عُرضة للمخاطر»، وأشد قلقاً وكَرْباً، لا أكثر أمناً وأماناً وإمتاعاً.

والأفضل من ترسيخ المشاعر المرتبطة بالخوف من الاختلاط وغرسها هي الاستراتيجية العكسية التي يقوم بها المعماريون وأهل التخطيط العمراني، وهي تتمثل في إقامة الفضاءات العامة المفتوحة الملائمة الجذّابة التي تغري جميع فئات السكان في الحضر بزيارتها بانتظام وتشاركها بوعي ورغبة.

في كتاب **الحقيقة والمنهج**، أوضح هانز غادامر كما هو معروف، أن الفهم المتبادل يتحقق من خلال «امتزاج آفاق المعاني»، الآفاق الإدراكية، الآفاق التي تتشكل وتتسع في أثناء تراكم الخبرة الحياتية. وذلك «الامتزاج» الذي يتطلّبه الفهم المتبادل لا يمكن إلا أن يكون نتيجة الخبرة المشتركة، وتشارك الخبرة لا يمكن تصوره من دون فضاء مشترك.

وفي محاولة تبدو كما لو كانت تقديماً لدليل علمي دامغ يثبت الافتراض الذي ساقه غادامر، وجد بعض الباحثين أن الفضاءات المخصصة للقاءات المباشرة تؤدي دوراً مهماً في اندماج النخبة الناشئة على الرغم من اختلافاتها الثقافية واللغوية والمذهبية والأيديولوجية أو أية اختلافات أخرى من شأنها أن تقسمها وتمنع تطور الشعور القائم على عبارة «إننا ننتمي إلى فئة واحدة»[٣١]. وينطبق ذلك حتى على مجرد تشارك الفضاء الخاص برجال الأعمال المسافرين وغيرهم من أعضاء تلك النخبة التي تجول في أنحاء

(٣١) See for instance William B. Beyer, "Cyberspace or human space: Whither Cities in the age of telecommunications?", in: Wheeler, Aoyama and Warf (eds.), *Cities in the Telecommunications Age*, pp. 176-178.

العالم أو «الطبقة المهيمنة العولمية»، كما ينطبق على مجرد «الاختلاط بهم»، و«التواجد بالقرب من مكانهم»، مثل تناول العشاء في المطاعم نفسها أو شرب الخمر في الحانات نفسها (وغيرها من الأماكن، مثل السلسلة العولمية للفنادق المتجاوزة للأقطار ومراكز المؤتمرات).

واقع الأمر أن تطور الفهم المتبادل وتشارك الخبرات الحياتية التي يحتاج إليها ذلك الفهم هو السبب الوحيد الذي يدفع رجال الأعمال والأكاديميين للاستمرار في السفر وتبادل الزيارات واللقاءات في المؤتمرات، مع أن بإمكانهم التواصل على نحو أسرع إلكترونياً، وبمشقة وعناء أقل. فإذا كان من الممكن اختزال التواصل في انتقال المعلومات، ولا توجد ضرورة لما أطلق عليه غادامر «امتزاج الآفاق»، لما كان للاتصال الفيزيائي وتشارك الفضاء والخبرة أهمية في عصر الإنترنت وشبكة المعلومات الدولية. ولكن ذلك لم يحدث، وما من علامة حتى الآن تدل على أن ذلك قد يحدث.

ثمة أشياء ربما يفعلها المعماريون ومخططو المدن لتغيير التوازن بين الخوف من الاختلاط ومحبة الاختلاط لمصلحة الأخيرة (مثلما يسهمون، عن قصد أو عن غير قصد في الاتجاه المعاكس). ولكن ثمة حدود لما يمكن أن يحققوه وهم يعملون بمفردهم، وأيضاً وهم يعتمدون على نتائج أعمالهم وحدها من دون غيرها.

فلا تصل أهلية المعماريين ولا مسؤولية المخططين إلى جذور الخوف من الاختلاط، ذلك الإفراط في الحُمى والحساسية من الغرباء وكل ما هو غريب. فتلك الجذور موغلة في الوضع الوجودي لأهل هذا الزمان، وهي تنمو في العالم المائع المتحرر الذي تهيمن عليه سيرورة النزعة الفردية والتغير المتسارع المنتشر. فمهما كان الشكل الذي تتخذه شوارع المدينة، ومهما كان مظهرها وجوّها، ومهما كانت المنافع المرتبطة بفضاءات المدينة فيما يتعلق بنوعية الحياة اليومية، فإنها ليست سوى بعض العوامل التي تسهم في ذلك الوضع الذي ينزع الاستقرار، ويولد اللايقين والقلق، وليست بالضرورة العوامل التي تحظى بالأهمية الكبرى.

إن الشعور الشديد بعدم الأمان هو الباعث والمغذي الرئيس للمشاعر

المرتبطة بالخوف من الاختلاط. فالرجال والنساء الذين يشعرون بالأمان، وينقصهم اليقين بشأن موضعهم في العالم، ومستقبل حياتهم، وثمرة أعمالهم، هم الأكثر عُرضة للإصابة بالخوف من الاختلاط، والأكثر احتمالية للسقوط في فخها، أي فخ التخلص من القلق بعيداً من جذوره الحقيقية، وتفريغه في أهداف لا علاقة لها بأسبابه. ولذلك يتعرض كثير من الناس إلى الظلم (وعلى المدى البعيد، يولِّد الظلم ظلماً جديداً)، بينما تظلّ أسباب الكرب محمية من التدخل، وتخرج سليمة من دون مسّ.

وعليه فإن المشكلات التي تصيب المدن المعاصرة لا يمكن حلها بإصلاح المدينة نفسها، مهما كان ذلك الإصلاح جذريّاً. فلا توجد، دعوني أكرر، حلول محلية لمشكلات عولمية. فذلك «الأمن» الذي يوفره مطورو العقارات الحضرية يعجز عن تخفيف، ناهيك باستئصال، اللاأمان الوجودي الذي تحدثه يوميّاً كل من ميوعة أسواق العمل، وهشاشة القيمة المرتبطة بالمهارات والقدرات القديمة أو المبتغاة، والوهن المؤكد الذي أصاب الروابط الإنسانية، وعدم استقرار الالتزامات والشراكات وإمكانية إلغائها. فثمة حاجة إلى إصلاح الوضع الوجودي قبل إصلاح المدينة لأن نجاح إصلاح المدينة مشروط به. ومن دون إصلاح الوضع الوجودي، فإن الجهود المقتصرة على المدينة من أجل التغلب على الضغوط المرتبطة بالخوف من الاختلاط أو من أجل نزع سمومها، ستظل لا محالة مجرد مسكنات، وغالباً مجرد أدوية بديلة ووهمية.

لا بد من أن نضع ذلك نصب أعيننا، لا لنقلل (أو نستهين) بالاختلاف بين العمارة الجيدة والعمارة الرديئة أو التخطيط المناسب للمدينة والتخطيط المختل (فربما يكون لهما، وغالباً ما يكون، أهمية بالغة لنوعية الحياة التي ينعم بها سكان المدينة)، ولكنهما ينطويان أيضاً على أهمية بالغة لوضع تلك المهمة ضمن رؤية شاملة لجميع العوامل الحاسمة في صنع الاختيار الصحيح وتثبيت ذلك الاختيار.

إن المدن المعاصرة هي مقالب قمامة للمخلفات المشوهة والممسوخة التي يفرزها المجتمع الحديث المائع (وإن كانت هي نفسها تسهم بالتأكيد في تراكم القمامة).

وليس هناك من حلول متمركزة حول المدينة، ناهيك بحلول مقتصرة على المدينة، في معركة التغلب على التناقضات وأشكال الخلل العام، ومهما أوتي المعماريون وعُمَد المدن ومستشارو المجالس البلدية من حكمة وخيال، فلن توجد تلك الحلول. بل لا بد من معالجة المشكلات من جذورها، فالمشكلات التي يواجهها الناس، ويعانونها داخل المدينة، انتقلت إلى أماكن أخرى، وهي تتوغل في امتدادات شاسعة بحيث يصعب التعامل معها بالأدوات التي تناسب أضخم المناطق الحضرية الكبرى، بل إن امتداداتها تتجاوز الفعل السيادي للأمة/الدولة، وهي الإطار الأكبر للإجراءات الديمقراطية المبتكرة في الأزمنة الحديثة، والأكثر شمولاً واستيعاباً. فهذه الامتدادات هي عولمية، وتزداد عولميتها يوماً بعد يوم، وحتى يومنا هذا لم نقترب من ابتكار، ناهيك باستخدام، وسيلة لرقابة ديمقراطية تتناسب مع حجم القوى التي لا بد من السيطرة عليها، ومع قدرات تلك القوى.

وهذه بلا شك مهمة طويلة الأجل، إنها مهمة تحتاج إلى مزيد من الفكر والعمل والقدرة على الاحتمال بما يفوق أي إصلاح للتخطيط الحضري والجماليات المعمارية. لكن ذلك لا يعني أن الجهود المبذولة في سبيل تلك الإصلاحات لا بد من تعليقها إلى أن نستوعب جذور المشكلة ونسيطر على تيارات العولمة الخطرة. بل العكس هو الصحيح، فلا شك في أن المدينة هي مقلب القمامة الذي تُلقى فيه المخاوف والهواجس التي يولدها عدم الأمان واللايقين المصاحبين للعولمة، لكنها أيضاً أرض تدريبية أساسية يمكن فيها تجريب وسائل تخفيف اللايقين وعدم الأمان، واختبارها، وتعلمها، واستخدامها.

إن المدينة هي المكان الذي يلتقي فيه الغرباء في الفضاء العولمي، وقد ينتمون إلى دول معادية، أو حضارات عدائية، أو خصوم عسكرية، لكنهم يلتقون بوصفهم أفراداً من البشر يرون سواهم في أحياء مجاورة، ويتحدثون مع غيرهم، ويتعلّمون من عادات غيرهم، ويتفاوضون بشأن قواعد الحياة المشتركة، ويتعاونون، ويتعودون عاجلاً أم آجلاً على حضور غيرهم في المكان، ويستمتعون في أحيان كثيرة متزايدة بصحبة غيرهم. وبعد ذلك التدريب المحلّي بالطبع ربما يقلّ توتر هؤلاء الغرباء وقلقهم عند التعامل مع

الأمور العولمية، وهكذا ربما تبدو الحضارات المتعارضة غير متعارضة تماماً، ويتضح أن العداء المتبادل ليس مرضاً مزمناً يستعصي على العلاج كما قد يبدو، وأن قعقعة السيوف ليست الطريقة الوحيدة لحل الصراعات المتبادلة. وربما يصير «امتزاج الآفاق» لدى غادامر مشروعاً واقعياً إلى حدّ سعي الناس في شوارع المدينة (حتى ولو كان من طريق المحاولة والخطأ، وبنجاح منقوص).

إن التكيف مع الموقف العولمي الجديد، ولا سيما مواجهته مواجهة فعّالة، سيستغرق وقتاً، مثلما استغرقت دائماً جميع التحولات العميقة الفارقة في الوضع الإنساني.

وكما يظهر من جميع تلك التحولات، من المستحيل (وليس من المستحب) استباق التاريخ، ولا التنبؤ، ولا التصميم المسبق للشكل الذي ستتخذه التسوية التي سيؤدي إليها في نهاية المطاف. ولكن تلك المواجهة ستحدث لا محالة، وربما تشكل هماً أساسياً، وتشمل جُلّ تاريخ القرن الحادي والعشرين الذي بدأ لتوه.

هذه الدراما يجري عرضها، وتقع أحداثها، في كلا الفضاءين، على المسرحين المحلي والعولمي. وحلول العقدة في العرضين الدراميين تتصل ببعضها، وتنجدل في ضفيرة واحدة، وتعتمد اعتماداً عميقاً على مدى وعي كُتّاب السيناريو والممثلين في كل عرض بتلك الصلة، ومدى الإتقان والعزم على إنجاح كل عرض.

الفصل الرابع

تفكيك الاجتماع البشري(*)

ثمة شبح يحوم حول الكوكب، إنه شبح الخوف من الأجانب، عداوات وظنون قَبَلية قديمة وجديدة، لم تنطفئ يوماً، بل تتخلص دوماً بالدفء من الصقيع، وها هي قد اختلطت وامتزجت في مركب جديد من الخوف على السلامة الشخصية، خوف يتقطر من فقدان الأمان وانعدام اليقين اللذين يعصفان بالوجود الحديث السائل.

ثمة أناس يعانون اختبارات القدرات التي لا تنتهي، ويستحوذ عليهم فزع شديد من عدم الاستقرار الذي يحيط بمستقبلهم ويستعصي تفسيره، إنه فزع شديد من الضباب العولمي الذي يخفي آفاق مستقبلهم عن الأنظار. هؤلاء الناس يبحثون عن متهمين ليلقوا عليهم أسباب شقائهم وفزعهم، وهم يجدونهم بالطبع تحت أقرب عامود نور، في المكان الوحيد الذي تُنيره قوى القانون والنظام بكل لطف وكرم، «فالمجرمون هم سبب انعدام الأمان، والدخلاء هم سبب الجريمة»؛ ومن ثَم فإن عمليات «تطويق الدخلاء، وسجنهم، وترحيلهم هي التي ستستعيد أمننا المفقود أو المسروق».

الساسة ورهان الإدارة بالخوف

أوجز دونالد مكنايل أحدث التحولات في المشهد السياسي الأوروبي تحت عنوان «الساسة يعملون قوّادين للخوف من الجريمة»[1]. واقع الأمر أن

(*) صدرت نسخة أخرى لهذا الفصل تحت عنوان «وجه الإنسانية في عالم ما بعد التثليث»؛ انظر:

"The Face of Humanity in the Post-Trinitarian World", *Journal of Human Rights,* no. 3 (2002).

(1) D. G. McNeil Jr., "Politicians Pander to Fear of Crime", *New York Times,* 5-6 May 2002.

عبارة «سأتعامل بكل حزم مع الجريمة» يرددها الساسة في جميع أنحاء العالم الذي تحكمه حكومات ديمقراطية منتخبة، وقد تحوّلت هذه العبارة إلى الورقة الرابحة التي تهزم الجميع، ولكن الفوز يجمع في الغالب بين وعدٍ «بمزيد من السجون، ومزيد من رجال الشرطة، ومزيد من الأحكام الرادعة» وقَسم «بالتصدي للهجرة، ورفض حقوق اللجوء، ومنع تجنيس الغرباء». ويذهب مكنايل إلى أن «الساسة في جميع أنحاء أوروبا يلجؤون إلى العبارة النمطية «الدخلاء هم أساس الجريمة» لربط الكراهية العرقية القديمة بالخوف الراهن على السلامة الشخصية.

في المراحل التمهيدية للمنافسة بين جاك شيراك وليونيل جوسبان على رئاسة فرنسا، تدنت المنافسة إلى مستوى مزاد علني يتنافس فيه المتنافسان على الدعم الانتخابي بعرض إجراءات أكثر صرامة وقسوة ضد المجرمين والمهاجرين، ولا سيما ضدّ المهاجرين الذين يولِّدون الجريمة، والجريمة التي يولِّدها المهاجرون»(٢). فأهم شيء فعله هذان المتنافسان أنهما بذلا أفضل ما بوسعهما لإعادة تركيز قلق الناخبين الذي كان يصدر عن الشعور المزعج بعدم الاستقرار (شعور خانق بعدم استقرار المكانة الاجتماعية يمتزج بقلق شديد على المستقبل ومصادر الرزق)، وتحويل هذا القلق إلى خوف على السلامة الشخصية (سلامة الجسد، والممتلكات الشخصية، والبيت، والجيرة). ففي يوم الرابع عشر من تموز/ يوليو من عام ٢٠٠١، شغَّل شيراك الآلة الجهنمية، وأعلن الحاجة إلى محاربة «التهديد المتنامي للأمن، ذلك الطوفان المتزايد» في ضوء زيادة معدّلات الجريمة بنسبة عشرة في المئة في النصف الأول من عام ٢٠٠١ (وهذه المعلومة أُعلنت أيضاً في تلك المناسبة)، وتعهّد شيراك بأن سياسة «الصرامة» ستصبح قانوناً لا محالة بمجرد إعادة انتخابه رئيساً. وهكذا تحددت النغمة المميزة للانتخابات الرئاسية، وسرعان ما أدلى جوسبان بدلوه في ترديد تلك النغمة بأسلوبه الخاص (ولكن صوت جان ماري لوبان وصل إلى القمة باعتباره الصوت الأنقى والأفضل، وكان ذلك بالطبع مفاجأة للمتنافسين الرئيسين المنفردين، وإن لم يكن ذلك مفاجأة بالطبع للمراقبين أصحاب الخبرة السوسيولوجية).

---

(٢) See Nathaniel Herzberg and Cécile Prieur, "Lionel Jospin et le "Piège" sécuritaire", *Le Monde*, 5-6 May 2002.

في الثامن والعشرين من شهر آب/أغسطس من العام نفسه، أعلن جوسبان «المعركة ضد انعدام الأمن»، وتعهّد «بعدم التهاون»، وفي السادس من أيلول/سبتمبر ظهر وزير الداخلية دانيال فيلان ووزيرة العدل ماريليز ليبرانشو، وتعهدا بالصرامة مع الجريمة بأشكالها كافة. فكان رد الفعل الأول الذي صدر عن وزير الداخلية لأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر في أمريكا هو توسيع صلاحيات الشرطة التي تستهدف في الأساس شباب الضواحي العرقية التي يسكنها الغرباء، فهنالك، كما تقول الرواية الرسمية التي تليق بالمتحدثين الرسميين: «تُطبخ الطبخة الشيطانية لانعدام الأمن واليقين حتى تسمم حياة الفرنسيين»، بل إن جوسبان نفسه أخذ يسبّ بألفاظ نابية أشد بذاءة، وصب لعناته على «المدرسة الملائكية» التي تنتهج السياسة الناعمة المتسامحة، وأقسم أنه لم ينتمِ قط إلى تلك المدرسة في الماضي، وأنه لن ينضم إليها أبداً في المستقبَل. وهكذا استمر المزاد، ووصلت العروض في المزايدة إلى عنان السماء، فوعد شيراك باستحداث وزارة للأمن الداخلي، وعندها تعهد جوسبان باستحداث وزارة «تختص بالأمن العام» و«تنسيق عمليات الشرطة». وعندما لوّح شيراك بفكرة المراكز المغلقة لسجن المجرمين الأحداث، وعد جوسبان «بأبنية مغلقة» للمجرمين الأحداث، وزايد على منافسه بإمكانية «الحكم الفوري عليهم».

قبل ما لا يزيد عن ثلاثة عقود، كانت البرتغال (بجانب تركيا) هي المورِّد الأساس «للعمالة المؤقتة» التي كان المواطنون الألمان يخشون أن تفسد منظر بلدهم الجميل، وتزعزع الميثاق الاجتماعي الذي يمثل أساس أمنهم وراحتهم. وأما اليوم، فإن البرتغال، بفضل أحوالها التي تحسّنت للغاية، تحوّلت من بلد مُصدِّر للعمالة إلى بلد مستورد لها. وهكذا نسيت البرتغال بسرعة ألوان العذاب والذل التي ذاقتها عندما اضطر عمالها إلى كسب لقمة العيش في بلدان أجنبية. فنجد الآن أن سبعة وعشرين في المئة من أهل البرتغال يرون أن المناطق المجاورة المبتلاة بالجريمة والأجانب هي قلقهم الرئيس، وهنا أدّى السياسي الجديد باولو بورتاس بورقة واحدة معادية أشدّ العداء للهجرة، وساعد التحالف اليميني الجديد للوصول للسلطة (وهذا ما فعلته بيا كيرسغوورد وحزب الشعب الدانماركي في الدانمارك، وأمبرتو بوسي وحزب الرابطة الشمالية في إيطاليا، وحزب التقدم المعادي للمهاجرين

معاداة جذرية في النرويج، وجميعهم في بلدان أرسلت أبناءها منذ زمن ليس ببعيد إلى أراض بعيدة بحثاً عن لقمة العيش التي عجزت أوطانهم في الماضي أن توفرها بسبب الفقر».

هذه الأخبار يتشكل منها بسهولة العناوين الرئيسة في الصفحات الأولى للصحف (مثل «خطة المملكة المتحدة في التعامل الصارم مع اللجوء» بصحيفة **الغارديان** بتاريخ ١٣ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢، ناهيك بالعناوين الرئيسة للصحف الشعبية). ولكن جوهر الخوف من المهاجرين يظل بعيداً من اهتمام أوروبا الغربية (عن معرفتها في واقع الأمر)، ولا يظهر على السطح أبداً. وهكذا أخذ «لوم المهاجرين» يتحوّل إلى عادة عولمية تتلخّص في لوم الغرباء والوافدين الجدد، ولا سيما الوافدين الجدد بين الغرباء على كافة مظاهر القلق الاجتماعي (ولومهم في المقام الأول على الشعور بالعجز والغثيان جرّاء الإحساس بعدم الأمان واللايقين وفقدان الاستقرار، وانعدام الأمن. وهنا تقول مديرة أبحاث مركز الإصلاح الأوروبي هيثر جراب: «إن الألمان يلومون البولنديين، والبولنديون يلومون الأوكرانيين، والأوكرانيون يلومون الأزوبكستانيين والقرغيزيين»[٣]. وأما البلدان التي تعاني فقراً مدقعاً، وتعجز عن جذب جيران متلهفين على كسب لقمة العيش، مثل: رومانيا، وبلغاريا، والمجر، وسلوفاكيا، فيصبّون غضبهم على المشتبهين المعتادين والمتهمين الاحتياطيين، على أولئك البشر المحليين المتنقلين الذين لا يعرفون الاستقرار، أولئك «الوافدون الجدد» والدخلاء متى حلوا وأينما حلوا، إنهم جماعات الغجر.

وأما على الصعيد العولمي، فإن الولايات المتحدة لها حقوق أولوية مطلقة، وهي تتولى زمام المبادرة في أغلب الأوقات. ولكن الانضمام إلى التيار العولمي المناهض للمهاجرين يمثل مشكلة صعبة لأمريكا. فلا شك أن الولايات المتحدة دولة مهاجرين، وكانت الهجرة في التاريخ الأمريكي ترمز إلى حماسة عظيمة، ورسالة نبيلة، ومغامرة بطولية في الشجاعة والبسالة والإقدام. ومن ثم فإن الحط من قيمة المهاجرين، وتوجيه الشكوك حول الرسالة النبيلة التي يحملونها، سيتعارضان مع أصل الهوية الأمريكية، وربما

---

(٣) Quoted by McNile, "Politicians Pander to Fear of Crime".

يسددان ضربة أخلاقية للحلم الأمريكي وأساسه المطلق، وقاعدته الراسخة. ولكن تُبذل الجهود من طريق المحاولة والخطأ من أجل إنجاز المستحيل.

في العاشر من حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٢ ظهر مسؤولون أمريكيون كبار (من بينهم مدير مكتب التحقيقات الفدرالي روبرت مولر، وكيل النائب العام لاري تومسون، ونائب وزير الدفاع بول وولفويتز)، ليعلنوا القبض على إرهابي يشتبه بانتمائه إلى القاعدة في أثناء عودته إلى شيكاغو من رحلة تدريبية في باكستان[٤]. وبحسب الرواية الرسمية، فإن مواطناً أمريكياً، ولد في أمريكا ونشأ فيها، اسمه خوسيه باديلا (ويوحي الاسم بأنه أمريكي من أصول لاتينية، أي أنه يرتبط بأحدث إضافة محددة نسبيّاً في قائمة طويلة من الانتماءات العرقية للمهاجرين)، اعتنق الإسلام، واتخذ عبد الله المجاهر اسماً له، وذهب لتوّه إلى إخوانه المسلمين الجدد يلتمس التدريب على إيذاء وطنه السابق. لقد تدرب على الفن الساذج الخاص بتفجير «قنابل قذرة يمكن تركيبها بسهولة بالغة» من كميات صغيرة من المتفجرات التقليدية المتاحة «وتقريباً من أي نوع من المواد المشعة» التي «يمكن أن تقع في يد» الإرهابيين (لم يكن واضحاً السبب الذي استدعى تدريباً معقداً للغاية من أجل تجميع أسلحة «يمكن تركيبها بسهولة بالغة»، ولكن عندما يتعلق الأمر بغرس بذور الخوف حتى تنمو عناقيد الغضب، فإن المنطق يختفي تماماً). وهكذا أعلن مراسلو جريدة **اليوم** (نيكولاس، وهال، وإيزلر) «أن عبارة جديدة دخلت في لغة الأمريكيين العاديين في أعقاب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، ألا وهي القنبلة القذرة».

كانت هذه القضية حيلة ناجعة واجتيازاً ماهراً لفخ الحلم الأمريكي؛ ذلك لأن خوسيه باديلا غريب وأجنبي **باختياره** الحر الخاص الذي يتوافق مع الثقافة الأمريكية، كما أن الإرهاب جرى تصويره تصويراً حيّاً باعتباره من أصل أجنبي، ولكنه منتشر في أرض الوطن في آن، وكأن هذا الإرهاب يندس في كل شبر، وينتشر في كل مكان، تماماً مثل «الشيوعيين الذين كانوا يختبئون تحت الأسِرَّة» في الماضي، ومن ثَم فهي صورة مجازية بديعة،

---

(٤) see: *USA Today*, of 11 June 2002, Particularly "Al-Qaeda operative tipped off Plot", "US: dirty bomb Plot foiled", and "Dirty bomb Plot: "The future is here, I'm afraid"".

ومنفذ موثوق تماماً للمخاوف والهواجس المنتشرة في حياة مفتقرة إلى الأمان والاستقرار.

ولكن هذه الحيلة بعينها ثبت أنها خطأ لأن مكاسبها تبدو أشبه بخسائرها من منظور جهات أخرى في الإدارة الفدرالية، فالقنبلة القذرة التي «يمكن تجميعها وتركيبها بسهولة بالغة» تفضح حماقة «المنظومة الدفاعية المضادة للصواريخ» التي تتكلف بلايين الدولارات. وبوسع خلفية عبد الله المجاهر أن تثير علامة استفهام بالنسبة إلى الحرب الصليبية المعدة ضد العراق، ولكل توابعها غير المسماة بعدُ. فما وجدَته بعض الجهات الفدرالية لحماً طرياً وجدته جهات فدرالية أخرى سُماً لاذعاً. ويبدو أن تلك الجهات الأخرى لها اليد العليا في الوقت الراهن، لأن اتجاه تلك القضية قد تغيّر، وبسرعة، وبكل همة ونشاط، ولكن ليس من دون محاولات فاشلة من جانب مؤلفيها لعدم تغيير اتجاهها.

أفرزت الحداثة معدلات ضخمة من النفايات البشرية، وظلت تفرزها منذ بدايتها.

انتشر إنتاج النفايات البشرية انتشاراً ملحوظاً في فرعين من الصناعة الحديثة (ما زالا يعملان بشكل كامل، ويشقان طريقهما وفق طاقتهما).

كانت الوظيفة الواضحة للفرع **الأول** تتمثل في إنتاج النظام الاجتماعي وإعادة إنتاجه. فكل نموذج للنظام هو نموذج انتقائي، ويتطلب قطع الأجزاء الخام البشرية أو تهذيبها، أو عزلها، أو فصلها، أو استئصالها باعتبارها غير صالحة للنظام الجديد، وعاجزة عن شغل أي ركن من أركانه أو غير مسموح لها بذلك. وتظهر تلك الأجزاء عند الانتهاء من بناء النظام باعتبارها «نفايات» لا باعتبارها موادَّ «نافعة».

وأما الفرع **الثاني** للصناعة الحديثة والمعروف دائماً بإفراز معدلات هائلة من النفايات البشرية فهو التقدم الاقتصادي، وهو تقدّم يتطلب بدوره إضعاف الطرق والوسائل المستخدمة في تحقيق حياة الكفاف، وتفكيك هذه الطرق والوسائل، وتدميرها في نهاية المطاف، وهذا ينطبق على سبل العيش التي لا يمكن أن تواكب معايير الإنتاج والربح، ولن تواكبها يوماً ما. ولا يمكن استيعاب المستخدمين لتلك الطرق والوسائل بعدما انخفضت قيمتها جميعاً

مرة واحدة في المنظومة الجديدة الأكثر خفة وذكاءً في النشاط الاقتصادي. وهم بذلك يُمنعون من سبل العيش الجديدة التي صارت مشروعة/إجبارية، بينما لا توفر الوسائل التقليدية لقمة العيش، بعدما انخفضت قيمتها، ومن ثم فإن هؤلاء الناس هم نفايات التقدم الاقتصادي.

لكن العواقب الكارثية الكامنة في تراكم النفايات البشرية في أغلب التاريخ الحديث جرى إبطال مفعولها وتحييدها أو على الأقل تخفيفها، بفضل ابتكار حديث آخر، ألا وهو صناعة التخلص من النفايات. وقد انتعشت تلك الصناعة بفضل تحول أنحاء شاسعة من الكرة الأرضية إلى مقالب يمكن فيها إلقاء «الفائض البشري»، أي النفايات البشرية التي أفرزتها قطاعات التحديث حول الكوكب، والتخلص منها، ومن ثَم التطهير من الجراثيم، ودرء خطر الاحتراق الذاتي والانفجار الذاتي.

إن الكوكب يعاني هذه الأيام من نفاد مقالب النفايات، ويعزى ذلك في الغالب إلى النجاح الكبير لنموذج الحياة الحديثة وانتشاره في جميع أنحاء الكوكب (على الأقل منذ زمن روزا لوكسمبورغ، عندما كانت الشكوك تحيط بالحداثة باعتبارها نزعة انتحارية في نهاية المطاف، و«حيَّة تأكل ذيلها»). وكل يوم تتضاءل أعداد مقالب النفايات، فإنتاج النفايات البشرية يسير على قدم وساق (وتزيد معدلاته بسبب العولمة)، لكن صناعة التخلّص من النفايات تعاني مشكلات خطيرة؛ فالطرق التقليدية للتعامل مع النفايات البشرية وفق النهج الحديث لم تعد ممكنة، ولم تُستحدث طرق جديدة، ناهيك بتطبيقها. وتتفاقم الأزمات الناجمة عن أكوام الفوضى العالمية للنفايات البشرية، وتزداد أعراض الكارثة، وتشير إلى نزعة نحو التدمير الذاتي، والانفجار الوشيك.

إن أزمة صناعة التخلص من النفايات تقف وراء الارتباك الراهن الذي كشفه الصخب الخاطئ وغير العقلاني، المصاحب لإدارة الأزمة في يوم الحادي عشر من أيلول/سبتمبر.

الحلم بوحدة الإنسانية

قبل ما يزيد عن قرنين من الزمان، في عام ١٧٨٤، أشار كانط إلى أن

الأرض التي نعيش فيها كروية الشكل، وأوضح النتائج المترتبة على تلك الحقيقة البسيطة. فبما أننا جميعاً نعيش ونتحرك على سطح تلك الكرة، فلا يوجد مكان آخر نذهب إليه، ولا مناص من العيش متجاورين إلى الأبد. فالحفاظ على مسافة بعيداً من الناس، ناهيك بمدّها، لا مجال له على المدى البعيد؛ ذلك لأن الحركة حول السطح الكروي ستنتهي بتقصير المسافة التي حاول المرء أن يمدّها، ومن ثَمّ فإن الاتحاد الكامل للأنواع البشرية عبر مواطنة مشتركة هو المصير الذي اختارته الطبيعة لنا بوضعنا على سطح كوكب كروي. فوحدة البشرية هي الأفق النهائي لتاريخنا الكوني، وهو مصير لا بد من أن نسعى إليه نحن البشر، ونحققه في أوانه، بدافع من العقل وغريزة حفظ النفس، وبهدايتهما. فعاجلاً أم آجلاً، كما يحذر كانط، لن يوجد شبر خال يمكن أن نأوي إليه من الأماكن المشغولة التي وجدناها مزعجة تماماً، ومعادية للغاية، وغير قابلة للاستعمال بطريقة مريحة ووافية بالغرض، أو غير ملائمة لأي سبب من الأسباب. وهكذا تأمرنا الطبيعة بأن نرى «حُسن الضيافة» باعتباره القيمة الأخلاقية الكبرى التي نحتاج إلى الإيمان بها والامتثال إليها حتى نضع نهاية لتاريخ المحاولات والأخطاء والكوارث التي تسببها الأخطاء، والمصائب التي تخلفها الكوارث.

كان بوسع قُرّاء كانط أن يتعلّموا كل ذلك من كتابه قبل قرنين من الزمان، ولكن العالم لم ينتبه، ويبدو أن العالم يفضل تكريم فلاسفته برسم لوحات تذكارية لهم، وليس بالإنصات الجيد لهم، ناهيك باتباع نصائحهم، وربما كان الفلاسفة هم الأبطال الرئيسين للدراما الغنائية الخاصة بعصر التنوير، ولكن التراجيديا الملحمية لما بعد التنوير أهملت أدوارهم.

ولما كان العالم مشغولاً بترتيب زواج الأمم والدول، والدول والسيادة، والسيادة والأرض المحاطة بحدود حصينة ومراقبة شديدة، فقد سلك العالم أفقاً يختلف تمام الاختلاف عن الأفق الذي رسمه كانط. فعلى مدار قرنين من الزمان، انشغل العالم بإخضاع حركة البشر لسلطة الدولة وحدها، مع بناء حواجز أمام كافة ألوان حركة البشر التي لا تخضع للتحكم، وتزويد الحواجز بحُراس يقظين ومسلحين بأسلحة ثقيلة. فكانت جوازات السفر، وتأشيرات الدخول والخروج، والجمارك، ومراقبة الهجرة، هي الابتكارات الأساسية لفن الحكم الحديث.

تزامنت نشأة الدولة الحديثة مع ظهور «أشخاص بلا دولة»، و«مهاجرين غير شرعيين»، كما ظهرت فكرة «الحياة عديمة القيمة» (Unwertes Leben)، وبُعث من جديد[٥] قانون الإنسان **المستباح/ الحرام** (*Homo Sacer*)، وهو التجسد المطلق للحق السيادي في استثناء أي إنسان أُلقي به وراء حدود القوانين الإلهية والبشرية، وتحويله إلى كائن لا تسير عليه القوانين، ولا يستدعي تدميره أية عقوبة، ولا ينطوي تدميره على أية دلالة أخلاقية أو دينية.

واتضح أن العقوبة الكبرى التي تفرضها السلطة السيادية الحديثة هي حق الاستثناء من الإنسانية.

بعد بضع سنوات من تدوين كانط لتأملاته وإرسالها إلى المطبعة، نُشرت وثيقة أخرى أصغر من وثيقة كانط، وكُتب لها أن تؤثر في قرنين من الزمان، وفي عقول فاعليها الأساسيين تأثيراً كبيراً يفوق الكتاب الصغير الذي ألفه كانط. وجاءت الوثيقة الأخرى تحت عنوان «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، وقد لاحظ جورجيو أغامبين، بفضل المراجعة الثاقبة عبر قرنين من الزمان، أن هذه الوثيقة لا توضح إذا كان «المصطلحان [الإنسان والمواطن] يشيران آنذاك إلى واقعين متمايزين»، أو إذا كان المصطلح الأول دائماً «متضمَناً بالفعل في المصطلح الثاني»[٦]، أي أن صاحب الحقوق هو الإنسان الذي كان أيضاً مواطناً (أو ما دام مواطناً).

إن هذا الغموض وما ينطوي عليه من عواقب وخيمة لاحظته من قبل حنة أرندت، في عالم أخذ يعج فجأة «بالنازحين والمشردين»، واستحضرت الهاجس القديم لدى إدموند بيرك، فقد صدق حدسه عندما قال: إن الوضوح المجرد «لكون المرء ليس شيئاً سوى إنسان» هو أعظم خطر على الإنسانية[٧]؛ ذلك لأن «حقوق الإنسان»، كما قال بيرك، فكرة مجردة،

---

(٥) As Giorgio Agamben discovered, see his *Homo sacer. Il Potere sovrano e la nuda vita* (Einaudi, 1995).

(٦) Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine* (1996), here quoted after the translation by Vinzenzo Binetti and Cesare Casarino, *Means with-out Ends: Notes on Politics* (University of Minnesota Press, 2000), p. 20.

(٧) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), quoted by Arendt from the edition by E. J. Payne (Everyman's Library).

وليس بوسع البشر أن يتوقعوا من «حقوق الإنسان» أن تحميهم كثيراً إلا إذا اكتست عظام تلك الفكرة المجردة بلحم حقوق الإنسان الإنكليزي أو حقوق الإنسان الفرنسي: «فلم يجد العالم شيئاً مقدساً في الوضوح المجرد لكون الإنسان إنساناً»، ولذا لخّصت حنة أرندت تجربة السنين التي تلت ملاحظات بيرك قائلةً: «إن حقوق الإنسان، المفترض أنها أصيلة، ثبت أنها غير قابلة للتطبيق ولا التنفيذ . . . متى ظهر أناس ليسوا مواطنين لأي دولة سيادية»[٨].

واقع الأمر أنه لا وجود في أي مكان لبشر يهبون «حقوق الإنسان» من دون أي شيء آخر، ومن دون حقوق أخرى أقوى وأرسخ على المستوى المؤسسي بحيث تحوي حقوق «الإنسان»، وتحافظ على استقرارها، بل ولا يمكن تصور وجود هؤلاء البشر في واقع الأمر. فكان لا بد من سلطة اجتماعية، سلطة اجتماعية واضحة[٩] من أجل تعزيز إنسانية الإنسانية. فعبر تاريخ العصر الحديث، كانت تلك «السلطة» تتمثل بدرجات متفاوتة في القدرة على رسم حد فاصل بين الإنساني واللاإنساني، وهو الحد الذي يتخفّى في الأزمنة الحديثة في هيئة الحد الفاصل بين المواطنين والأجانب. ففي تلك الأرض التي انقسمت إلى ملكيات عقارية لدول سيادية لا حقوق لمن لا وطن لهم، وهؤلاء الناس يعانون، لا لأنهم ليسوا سواسية أمام القانون، ولكن لأنه لا يوجد قانون ينطبق عليهم، ويمكنهم الإحالة إليه في شكواهم ضدّ الظلم الذي يتعرضون له أو الإحالة إلى القانون الذي يمكن أن يحتموا به.

كتبت حنة أرندت مقالة عن كارل ياسبرس بعد سنوات قليلة من كتابها **أصول الشمولية**، وفيها لاحظت أن الأجيال السابقة كافة كانت ترى في «الإنسانية» مفهوماً أو نموذجاً مثالياً (ومبدأً فلسفياً، وحُلماً راود أنصار النزعة الإنسانية الهيومانية، وصيحة حرب أحياناً، ونادراً ما كان المبدأ المنظّم للفعل السياسي)، لكن مفهوم «الإنسانية» صار يعكس «واقعاً مُلحاً»[١٠]. لقد صار ضرورة مُلحة لأن تأثير الغرب لم يتسرّب إلى بقية العالم مع منتجات

---

(٨) Hannah Arendt, *The origins of Totalitarianism* (Andre Deusch, 1986), pp. 300, 293.

(٩) See the translator's note in Agamben, *Means without Ends*, p. 143.

(١٠) "Karl Jaspers: Citizen of the World?", in: Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (Harcourt Brace, 1993), pp. 81-94.

تطوّره التكنولوجي فحسب، بل إن الغرب صدَّر إلى بقية العالم «سيرورات التفكّك»، ومن بينها انهيار المعتقدات الدينية والميتافيزيقية، والتطوّرات المذهلة في العلوم الطبيعية، وصعود الأمة/ الدول باعتبارها النموذج الوحيد المهيمن للحكم. فالقوى التي تطلبت قروناً طويلة حتى «تُقوض المعتقدات القديمة والطرق السياسية للحياة» في الغرب «لم تستغرق سوى بضعة عقود لتقويض المعتقدات وطرق الحياة في أنحاء العالم كافة».

وتوحي حنة أرندت أن هذا النوع من التوحيد يصدر عنه «تضامن بشري» يتسم بأنه «سلبي تمام السلبية»، فكل جزء يسكنه أهل الأرض يتأثر بأخطار الأجزاء الأخرى كافة، وتؤثر فيه أخطار كل جزء على حدة، ويمكن أن نصف ذلك بأنه «تضامن» الأخطار والمخاطر والمخاوف. ففي أغلب الأحيان، وفي أغلب التصورات، تُختزل «وحدة الكوكب» في الفزع من التهديدات التي تتشكل وتنمو في الأجزاء البعيدة من العالم، في «عالم يمكن أن يصل إلى الجميع، ولا يمكن الوصول إليه».

العُرْيُ الجسدي والعُرْيُ الاجتماعي

كل مصنع يفرز نفايات مع منتجه المستهدف، ولم يكن مصنع السيادة القُطرية الحديثة استثناءً.

على مدار قرنين من الزمان، بعد نشر تأملات كانط، أخذ «العالم يمتلئ»، (وأوشكت بالفعل لحظة الإقرار بامتلاء العالم الذي اعتقد كانط أنه كان قضاء العقل والطبيعة كلاهما)، ودافع هذا الامتلاء عن نفسه بمساعدة الثالوث (غير) المقدس: الأرض/ الأمة/ الدولة.

الأمة/ الدولة، كما يرى جورجيو أغامبين، هي دولة تجعل «الولادة أو الميلاد» «أساس سيادتها». ويبين أغامبين أن «التخييل الضمني هنا يتمثّل في أن الميلاد يظهر إلى الوجود مباشرة باعتباره أُمة، حتى أنه لا يوجد أي فرق بين اللحظتين»(١١). فالمرء، إذا جاز التعبير يولد في «مواطنة الدولة».

فعُري الطفل المولود الذي لم تكسوه الأردية القانونية/ القضائية يمثّل

---

(١١) Agamben, *Means without Ends*, p. 21.

الساحة التي تُشيد عليها سيادة الدولة، ويعاد بناؤها دوماً، وتعززها ممارسات الدمج/الإقصاء التي تستهدف كل المطالبين بالمواطنة ممن تصادف أنهم يقعون في أرض تحت سيادة الدولة. وربما نفترض أن اختزال الحياة الفردية (Bios) إلى الحياة العامة (Zöe) التي يعدُّها أغامبين جوهر السيادة الحديثة، (أو ربما نقول أيضاً، اختزال البدن الحي الفعال (Leib)، إلى الجسد الذي يُفعل به ولا يفعل (Körper»)، إنما هو نتيجة محسومة ما دام الميلاد هو المدخل «الطبيعي» الوحيد للأمة من دون أسئلة ولا اختبارات.

وأما جميع البشر الآخرين الذين ربما يطرقون باب الدولة السيادية طلباً للدخول فعادة ما يخضعون بداية إلى طقوس خلع الرداء. وهنا يستشهد فكتور تيرنر بآراء فان غينيب عن طقوس الدخول التي تتألف من ثلاث مراحل، ويشير إلى أنه قبل السماح (إن وجد) للوافدين الجدد المتقدمين للالتحاق بعالم اجتماعي بدخول خزانة الملابس حيث تخزن الملابس الملائمة لهذا العالم الاجتماعي والمحجوزة له خصيصاً، فلا بد من تجريدهم (على المجاز والحقيقة) من كل ما كانوا يرتدونه من قبل. لا بد من أن يظلوا فترة من الزمن في حالة من «العُري الاجتماعي»، ويستمر الحجر الصحي في لافضاء «البين بين»، حيث لا توجد أردية لها دلالة مقبولة ومعروفة اجتماعياً ولا يسمح بها. فمطْهر «اللافضاء» يفصل الحبكات الدرامية في عالم ينقسم إلى حبكات درامية، وفي عالم يجمع الحبكات الدرامية المنفصلة مكانياً، فهذا المطهر يفصل الوافدين الجدد عن انتمائهم الجديد؛ ذلك لأن الدمج إن كان متاحاً لا بد من أن يسبقه إقصاء جذري.

يرى تيرنر أن ثمة رسالة يرسلها المرور القصير الإجباري على موقع مجرد تماماً من أية وسيلة يمكنها رفع الوافدين عليه من مستوى «الحياة العامة» أو «الجسد الذي يُفعل به ولا يفعل» إلى مستوى «الحياة الفردية» أو «البدن الحي الفعال» («الدلالة الاجتماعية على اختزالهم إلى مادة بشرية أولية، مجردة من أي شكل، ومختزلة إلى حالة ما زالت اجتماعية، لكنها من دون أو تحت كافة الأشكال المقبولة للمكانة الاجتماعية). ومفاد هذه الرسالة أنه لا يوجد طريق مباشر يقود من حالة مقبولة اجتماعية إلى حالة أخرى. فقبل أن يستطيع المرء الانتقال من مكانة إلى أخرى، لا بد من

تعميده وذوبانه في «جماعة غير متمايزة نسبياً، وغير بنيوية، أو بنيوية غير معقدة»[١٢].

وضعت حنة أرندت هذه الظاهرة التي بحثها تيرنر في العالم الذي تحركه سلطة الطرد، والنفي، والإقصاء، والاستثناء. فالإنسانية التي تأخذ «شكل الأخوة» هي «أعظم امتياز للمنبوذين»، الذين كان يُشار إليهم في النقاشات العامة في القرن الثامن عشر باسم «البائسين» (Les Malheureux)، وعُرفوا في القرن التاسع عشر باسم «البؤساء» (Les Misérables)، ووُصِفوا منذ منتصف القرن العشرين باسم «اللاجئين»، لكنهم كانوا دوماً محرومين من مكان خاص بهم على الخريطة الإدراكية للعالم الذي رسمه من سكوا أسماءهم واستخدموها. فلما تعددت أسباب رفضهم هؤلاء المضطهدين حتى حشرتهم في مكان ضيق، وقيّدتهم، وحطّمتهم، «كان عليهم أن ينتقلوا معاً في اقتراب شديد حتى أن الفضاء البيني الذي سمّيناه العالم قد اختفى ببساطة»[١٣] (وكان هذا الفضاء البيني موجوداً بالطبع بينهم قبل الاضطهاد، وحافظ على المسافة بينهم).

واقع الأمر أن المنبوذين كانوا خارج العالم، خارج عالم التصنيفات الجيدة الذي صنعته السلطة المهيمنة وأسمته باسم «المجتمع»، خارج العالم الوحيد الذي يُفترض أن يسكنه الناس، وخارج العالم الوحيد الذي يمكنه إعادة تشكيل قاطنيه في هيئة مواطنين، وأصحاب حقوق وممارسين لها. فقد كانوا جميعاً متماثلين، في الانعدام المشترك لسمات يستطيع أهل البلد أن يلاحظوها، ويستوعبوها، ويسموها، ويفهموها، أو على الأقل بدوا «متماثلين»، بسبب التحالف بين فقر الرؤية المحلية والتماثل الذي تفرضه السلطة عبر مصادرة الحقوق.

فإذا كان الميلاد والأمة شيئاً واحداً، فإن جميع من يدخلون في الأسرة القومية أو يرغبون في دخولها لا بد من أن يقلّدوا عُري الطفل المولود أو يُجبروا على تقليده. وأما الدولة، الوصي والسجان، المتحدث باسم الأمة،

---

(١٢) Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti- Structure* (Routledge, 1969), pp. 170, 96.

(١٣) Hannah Arendt, "On humanity in dark times: thoughts about Lessing", in: *Men in Dark Times*, p. 15.

ورئيس رقابتها، فتبذل ما بوسعها لتتأكد من استيفاء هذا الشرط.

نفايات السيادة: الحياة عديمة القيمة والإنسان المستباح/ الحرام

يعد كارل شميت أحد أبرز المفكرين الذي عكفوا على تشريح الدولة الحديثة في هدوء ورصانة. يقول شميت: «إن الذي يحدد قيمةً ما يثبت بذلك انعدام قيمةٍ أخرى، وينطوي هذا التحديد لانعدام قيمة ما على تدمير انعدام القيمة»[١٤]. فتحديد القيمة يرسم حدود ما هو طبيعي وسَوي ونظامي، وهكذا فإن انعدام القيمة هو استثناء يميز هذا الحد الفاصل. يقول شميت:

الاستثناء هو ما لا يمكن تصنيفه؛ إنه يتحدى التصنيف العام، لكنه في الوقت نفسه يكشف عنصراً رسمياً قانونياً، ألا وهو القرار في صفاء مطلق ... فما من قاعدة تسير على الفوضى، ولا بد من تأسيس النظام من أجل النظام القانوني حتى يكون له معنى، لا بد من خلق حالة منتظمة، والسيادي هو الذي يقرر بالتأكيد إذا كانت هذه الحالة سارية حقاً ... فالاستثناء لا يؤكد القاعدة فحسب، بل إن القاعدة نفسها تحيا على الاستثناء وحده[١٥].

وهنا يعلق جورجيو أغامبين قائلاً: القاعدة تسير على الاستثناء بتوقف سريانها بانسحابها منه، ومن ثم فإن حالة الاستثناء ليست الفوضى التي تسبق النظام، بل الحالة التي تنتج عن تعليقها. وبهذا المعنى، فإن الاستثناء وفق الجذر الاشتقاقي للكلمة، يُقْتَطَع (ex capere)، ولا يستبعد ببساطة[١٦].

دعوني أشير إلى أن هذه الحالة هي التي يحتاج إلى تطبيقها السياديين الذين يسنون القواعد من أجل شرعنة أفعالهم وتحقيقها. فالنظام عادة ما يتحقق باسم محاربة الفوضى، ولكن لن توجد فوضى ما لم توجد بالفعل نية لفرض النظام، وما لم يوجد تصور مسبق «للحالة الطبيعية» حتى يمكن

(١٤) Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (Duncker Humboldt, 1963), p. 80. See the discussion in Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford University Press, 1998), p. 137.

(١٥) Carl Schmitt, *Politische theologie. Vier Kapitel sur Lehre von der Souveränität* (Duncker and Humboldt, 1922), pp. 19-21. See the discussion in Agamben, *Homo Sacer*, pp. 15 ff.

(١٦) Agamben, *Homo Sacer*, p. 18.

الشروع في فرضها. فالفوضى تولد باعتبارها انعدام قيمة، باعتبارها استثناءً، والانهماك في فرض النظام هو محل ميلادها، وليس لها بيت آخر ولا آباء شرعيين آخرين.

ما كان لسلطة الاستثناء أن تكون علامة السيادة ما لم تتزوج السلطة السيادية بالأرض.

كان لكارل شميت نظرة ثاقبة عندما كان يدقق في المنطق الغريب المتناقض لفكرة «النظام» (Ordnung)، وأيّد الوهم الذي غرسه أوصياء النظام ومروّجوه، أولئك المسيطرون الذين يلوون عُنق السلطة السيادية للاستثناء. ففي ممارسة السياديين، كما في النموذج النظري الذي وضعه شميت، يفترض أن حدود الأرض التي يُجرَى عليها عمل النظام تشكل الحدود الخارجية للعالم الذي يُضفى عليه أهمية موضوعية للنيات والجهود المستهدفة للنظام.

يذهب شميت وواضعو القوانين إلى أن الموارد المطلوبة لتحقيق النظام، والعوامل اللازمة لتفسير الأفعال وآثارها، لا بد من أن تُستمد من عالم النظام. فالسيادة تميز بين قيمة ولا قيمة، بين قاعدة واستثناء، ولكن هذه العملية تسبقها تفرقة بين داخل العالم السيادي وخارجه، ولا يمكن من دونها ادعاء الامتيازات السيادية ولا تحقيقها. فالسيادة كما مارستها الأمة/الدولة الحديثة، وكما نظَّر لها كارل شميت، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأرض، فلا يمكن تصور السيادة من دون حدود خارجية، ولا يمكن تصوّرها من دون كيان ذي صبغة محلية. وهكذا فإن رؤية شميت مصبوغة بصبغة محلية مثل السيادة التي تحاول كشف سرها، إنها الممارسة والأفق الإدراكي للزواج الذى عقد من فوق سبع سماوات بين الأرض والسلطة.

ظلت «حالة القانون» تتعرض لضغوط دائمة من قبل الشرعية والتعبئة الأيديولوجية، وتطورت تدريجيّاً من دون مقاومة في هيئة «الأمة/الدولة»، وتحول الزواج إلى علاقة جنسية ثلاثية، إلى ثالوث ذي أقانيم ثلاثة: الأرض، والدولة، والأمة. ولنا أن نفترض أن استحداث ذلك الثالوث كان مصادفة تاريخية وقعت في جزء واحد صغير نسبيّاً من الكرة الأرضية، ولكن لأن ذلك الجزء، على الرغم من صغره، ادعى أنه مركز قوي بما يكفي

لتحويل باقي الكرة الأرضية إلى أطراف هامشية، وأظهر غطرسة كبيرة بما يكفي للتجاهل المتعمد لخصوصياتها أو التحقير المتعمد من شأنها. وما دام هدف المركز القوي يتمثّل في سَن القواعد التي ينبغي أن تعيش بها الأطراف الهامشية، وما دامت سلطة المركز القوي هي التي ترفض طاعة تلك الأوامر، فقد صار تداخل/امتزاج الأمة والدولة والأرض قاعدة ملزمة في جميع أنحاء العالم.

فإذا وجد أقنوم من تلك الأقانيم وحده من دون تحالفٍ مع الأقنومين الآخرين، فإنه يتحول إلى شذوذ، إلى حالة شاذة تستدعي التدخل الجراحي العاجل، أو القتل الرحيم إذا كانت حالة ميؤوساً منها. فالأرض بلا أمة/دولة عليها أن تختار بين الاختفاء الطوعي أو الإعدام؛ والدولة بلا أمة تتحول إلى شيء من الماضي أو إلى مسخ عليه أن يختار بين التحديث أو الفناء. وخلف الحالة الطبيعية السوية يُظهر مبدأ الأرض الحدودية سلطان الأرض الذي يضفي المعنى على أية سلطة تراهن على الفوز بالسيادة، ولكل سلطة قد تفوز بهذا الرهان.

إن الرهانات من أجل النقاء تُرسِّب قذارة، وكل الوحوش القذرة المشوهة في زمن ترويج ثالوث الأرض/الأمة/الدولة كانت أمماً بلا دولة؛ أو دولاً لأكثر من أمة؛ أو أرضاً بلا أمة/دولة. وبفضل التهديد الذي تمثّله الوحوش والخوف الذي تبثّه في النفوس استطاعت السلطة السيادية أن تدعي الحق في منع الحقوق، وأن تكتسب الحق في منعها، وأن تضع شروطاً تعجيزية للإنسانية بحيث لا يتمكن جزء كبير من استيفائها.

ولمَّا كانت السيادة سلطة لها الحق في تعريف حدود الإنسانية، فإن أنماط الحياة التي تقع خارج تلك الحدود أو يُلقى بها خارجها ليست جديرة بالحياة.

في عام ١٩٢٠، صدر كُتيب بعنوان **جواز تدمير الحياة التي لا تستحق العيش**، وهو من تأليف خبير القانون الجنائي كارل بينديغ، وأستاذ الطب ألفريد هوج، الذي يُنسب إليه مفهوم «الحياة عديمة القيمة» (Unwertes Leben)، ويشير الكُتيب إلى أن المجتمعات البشرية المعروفة ظلت تحمي هذه الحياة عديمة القيمة ظلماً وباطلاً على حساب أنواع أخرى من الحياة التي

تستحق الاهتمام والرعاية الحانية الجديرة بالإنسانية. فلم يجد المؤلفان الجهبذان أي سبب (قانوني أو اجتماعي أو ديني) لتجريم إبادة الحياة عديمة القيمة، ولا للعقاب على إبادتها.

وجد جورجيو أغامبين في تصور بينديغ/ هوج إحياءً حديثاً لتصنيف قديم كان يُطلق عليه «الإنسان المستباح/ الحرام» (Homo Sacer)، وهو إنسان يمكن قتله من دون خوف من العقاب، ولكن لا يمكن استخدامه في التضحية الدينية، إنه الإنسان الذي يُستثنى استثناءً مطلقاً، فيقف وراء حدود القانون البشري والإلهي. ويلاحظ أغامبين أيضاً أن مفهوم «الحياة غير الجديرة بالحياة»، مثل مفهوم «الإنسان المستباح/ الحرام»، إنما هو مفهوم غير أخلاقي، ولكنه في صورته الحديثة يكتسب دلالة سياسية عميقة باعتباره مقولة «تقوم عليها السلطة السيادية».

في سياسة الحياة الحديثة: «السيادي هو الذي يقرر قيمة الحياة أو انعدامها. فالحياة نفسها الآن تصبح موضع قرار سيادي، بعدما أُضفي عليها مبدأ السيادة بموجب إعلان الحقوق»[١٧].

هكذا يبدو الأمر، ولكنه لا يمكن أن يبدو كذلك إلا بإعلاء ثالوث الأرض/ الدولة/ الأمة إلى مرتبة المبدأ الكوني للعيش الإنساني المشترك الذي لا بد من أن يُفرض على كل شبر في كوكب الأرض، بما في ذلك المناطق التي عجزت على مدار قرون عن استيفاء الشرطين المبدئييْن لذلك الثالوث (تجانس السكان، أو الاستيطان الدائم الذي يُفضي إلى «التجذر في الأرض»، أو كليهما). وفي ضوء العالمية الاعتباطية الإجبارية التي يحظى بها مبدأ التثليث، فإن أي شخص خارج أي أقنوم من تلك الأقانيم المُحكمة سيجد نفسه، كما تقول حنة أرندت، «خارج أسرة الأمم»، وسيُلقى به إلى أرض مجهولة يسكنها الإنسان المستباح/ الحرام (خارج عالم الإنسانية الذي تتماهى فيه الأنواع البشرية مع «أسرة الأمم»)[١٨].

يتطلب الإنتاج الكثيف للنفايات صناعة تحظى بكفاءة عالية في التخلص

---

(١٧) المصدر نفسه، ص١٤٢.
(١٨) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 204.

من النفايات، وقد أصبح ذلك إحدى أبرز قصص نجاح الأزمنة الحديثة، وذلك يفسر عدم الانتباه إلى التحذير/ الهاجس الكانطي على مدار قرنين من الزمان.

اشتعلت حماسة الدمج/ الإقصاء والانهماك فيهما، بفضل ثالوث الأرض/ الأمة/ الدولة وممارسته، وخلَّف ذلك أضراراً بشرية، وعلى الرغم من تصاعد معدلات هذه الأضرار وتفاقم أوجاعها، جرى تهوينها باعتبارها مشكلة مزعجة عابرة قابلة للحل، وليس باعتبارها نذيراً بكارثة وشيكة. فالسحب السوداء بدت أخف، والهواجس المظلمة بعثت على السخرية باعتبارها «نبوءات القدر المشؤوم»، وذلك في الغالب بفضل المشروع الحديث الذي عُرف عبر التاريخ بكلمتي «الإمبريالية» و«الاستعمار». فكان هذا المشروع، إلى جانب وظائفه الأخرى، مصنعاً للتخلص من الإمدادات المتزايدة للنفايات البشرية وإعادة تدويرها. فالامتدادت الشاسعة المذهلة لما يسمى «الأرض البكر» المنبسطة أمام الاستعمار بواسطة النزعة الإمبريالية نحو الإغارة والغزو وضم الأراضي يمكن استخدامها مقالب يُلقى فيها غير المرغوب فيهم داخل الوطن، ويمكنها أن تقوم بدور أرض الميعاد لمن سقطوا أو أُلقوا من فوق جانب السفينة عندما زادت سرعة تقدمها واندفعت إلى الأمام.

بعدئذٍ، لم يبدُ العالم «ممتلئاً»، فهذه الصفة هي تعبير «متموضع» للشعور بالازدحام، «الازدحام المفرط» على وجه الدقة.

فما من تماثيل للحرية تَعِدُ بتجميع الجماهير المخذولة المعذبة، وما من مخارج ولا منافذ لأي أحد سوى عدد قليل من الفاشلين والمجرمين، وما من بيت يشعر بالأمن والأمان كما أثبتت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر بصورة سريعة ومفاجئة تماماً (وكان ذلك أبرز آثار «امتلاء» العالم حينها).

لقد ترك الاستعمار تحذيرات كانط وهواجسه تجمع الغبار، لكنه أيضاً جعلها تبدو وكأنها، حين يُنفض عنها الغبار، نبوءة بأحداث نهاية العالم بدلاً من اليوتوبيا المتفائلة التي قصدها كانط. وتبدو رؤية كانط كذلك الآن، في ضوء الوفرة المضللة «للأرض المهجورة»، لأنه لم توجد ضرورة لفعل شيء،

ولم يُفعل أي شيء على مدار قرنين من الزمان في سبيل إعداد الإنسانية لتحقيق الامتلاء النهائي للعالم.

وفي ضوء الاختفاء السريع من خريطة العالم للمواقع البيضاء التي كُتب عليها «هنا أرض تنانين» (Ubi Leones)، والاستيلاء على المواقع الأخيرة بين الأراضي الحدودية البعيدة على يد القوى القادرة على إغلاق الحدود ومنع تأشيرات الدخول، يتحول العالم بكل ما فيه إلى أراضٍ حدودية كوكبية.

كانت الأراضي الحدودية على مر الزمان تُعرف في الوقت نفسه بمصانع النزوح والتشريد، ومصانع إعادة التدوير للمشردين والنازحين. ولا شيء جديد يُتوقع منها في صورتها العولمية الجديدة، بالطبع باستثناء النطاق الكوكبي الجديد لمشكلات الإنتاج وإعادة التدوير.

دعوني أكرر، لا توجد حلول محلية لمشكلات عولمية، مع أن الحلول المحلية نفسها هي التي يزيد الطلب عليها، ولكن من دون جدوى، من قبل المؤسسات السياسية، المؤسسات السياسية الوحيدة التي ابتكرناها ابتكاراً جمعيّاً حتى الآن، والمؤسسات الوحيدة التي لدينا.

هذه المؤسسات تورطت من البداية وعبر تاريخها في صراع طويل (هِرْقَلي النية، سِيزيفي الممارسة) من أجل إتمام زواج الدولة والأمة بالأرض، فلا عجب إذاً أن جميع تلك المؤسسات صارت محلية، وما زالت محلية، وأن أفعال سلطتها السيادية الممكنة (أو المشروعة في واقع الأمر) تحكمها ظروف محلية.

تتناثر «قلاع خارج الأراضي الحدودية» في أنحاء الكرة الأرضية كافة، إنها مقالب للنفايات الحالية التي تفرزها الأرض الحدودية العولمية، ولم تدخل مرحلة إعادة التدوير بعدُ.

على مدار قرنين من التاريخ الحديث، عجز أناس عن الوصول إلى مكانة المواطنين، وكان من بينهم اللاجئون، والمهاجرون الطوعيون، والنازحون المشردون، فكان هؤلاء الناس شأناً يخص البلد المضيف، وكان التعامل معهم على هذا الأساس.

قليل من الأمم/الدول التي شغلت خريطة العالم الحديث كانت محصنة

محلياً مثلما كانت امتيازاتها السيادية. فأغلب هذه الأمم/الدول، برغبتها أحياناً وفي تردد أحياناً أخرى «اضطرت إلى قبول حضور الغرباء داخل الأرض التي تخضع لسلطانها، وإلى السماح بموجات متتالية من مهاجرين هاربين أو مطاردين من عوالم تخضع لسلطان أمم/دول سيادية أخرى. ولكن ما أن يصير الغرباء المستقرون والغرباء الجدد على السواء بالداخل، فإنهم يقعون تحت السلطان الحضري التام للبلد المضيف. فكان ذلك البلد المضيف حراً في استخدام صورتين حديثتين من الاستراتيجيتين اللتين شرحهما كلود ليفي شتراوس في مذكراته **مدارات حزينة** باعتبارهما طريقتين تبادليتين للتعامل مع الغرباء. فعند اللجوء إلى تلك الاستراتيجيتين، بإمكان البلد المضيف التعويل على المساعدة الكريمة من جميع السلطات السيادية الموجودة في الكوكب، حرصاً منها على الحفاظ على حرمة ثالوث الأرض/الأمة/الدولة.

كان الاختيار المتاح في التعامل مع مشكلة الغريب بين «الالتهام/الدمج» و«اللفظ/الإقصاء». فأما الحل الأول فكان يتمثل في «التهام الغرباء»، إما على الحقيقة، بدمهم ولحمهم، كما الحال في النزوع إلى أكل لحوم البشر الذي يُقال إن بعض القبائل القديمة كانت تمارسه، أو على المجاز المتسامي الروحاني، كما في الدمج الثقافي من قبل السلطة التي تمارسها أغلب الأمم/الدول بُغية استيعاب أصحاب الثقافة الغريبة في الجسد القومي، وفي الوقت نفسه التخلّص من خلفيتهم الثقافية غير القابلة للهضم. وأما الحل الثاني فيتمثل في «تقيؤ الغرباء» بدلاً من التهامهم، أي تطويقهم وطردهم، إما من سلطان الدولة أو من عالم الأحياء (وهذا ما أوحت به الصحفية الإيطالية الشهيرة وصانعة الرأي أوريانا فالاتشي عندما قالت إننا نحن الأوروبيين ينبغي أن نتخلص من الناس الذين يعبدون آلهة أخرى، ويتبعون عادات عجيبة عند دخول الخلاء).

ولكن دعونا نلاحظ أن اتباع أي من هذين الحلين لا معنى له إلا في وجود افتراضين مزدوجين: انقسام واضح للفضاء بين «الداخل» و«الخارج»، وطابع كُلي لا يتجزأ لسيادة السلطة القائمة على استراتيجية الانتقاء داخل سلطانها. ولا يحظى أي من هذين الافتراضين بمصداقية كبيرة هذه الأيام، في عالمنا العولمي الحديث السائل، ومن ثم فإن فرص توظيف أي من هاتين الاستراتيجيتين ضئيلة على أقل تقدير.

لم تعد الطرق المعهودة للفعل متاحة، ولذا فيبدو أننا تُركنا من دون استراتيجية جيدة للتعامل مع الوافدين الجدد. فعندما لا يستطيع أي نموذج ثقافي أن يجزم بتفوقه على النماذج المتنافسة، وعندما يتوقف بناء الأمة والتعبئة الوطنية عن كونهما الأداتين الأساسيتين في الاندماج الاجتماعي وتوكيد الدولة لنفسها، فمن غير المحتمل أن يتحقق الدمج الثقافي. فما دامت الترحيلات وعمليات الطرد تصنع دراما تلفزيونية مزعجة، ويُحتمل أن تثير احتجاجاً عنيفاً، وتلوث سمعة المعتدين، فإن أغلب الحكومات تفضل أن تنأى بنفسها عن المتاعب إن استطاعت، وذلك بغلق الأبواب أمام جميع من يطرقونها طلباً للمأوى.

فالتيار الحالي يتطرف في الحد من حق اللجوء السياسي، ويصاحبه رفض شديد لدخول «المهاجرين الاقتصاديين» (باستثناء اللحظات العابرة القليلة التي تهدد فيها الاستثمارات بالانتقال إلى المكان الذي توجد فيه الأيدي العاملة ما لم تُجلب الأيدي العاملة إلى المكان الذي تريده الاستثمارات). وهذا التيار لا يبشر باستراتيجية جديدة بشأن ظاهرة اللاجئين، ولكنه يبرز غياب الاستراتيجية، والرغبة في اجتناب الحالة التي يسبب فيها الغياب حرجاً سياسياً. وعليه فإن الهجوم الإرهابي في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر أسعف الساسة. فإضافة إلى التهم المعتادة التي توجّه إلى اللاجئين مثل العيش عالة على رفاهية الأمة، وامتصاص خيراتها، وسرقة الوظائف[19]، أو جلب الأمراض القديمة للبلاد مثل مرض السّل أو الأمراض الحديثة مثل مرض الإيدز[20]، يمكن الآن اتهامهم بأنهم يؤدون دور «الطابور الخامس» نيابة عن الشبكة الإرهابية العولمية. فأخيراً ظهر سبب «عقلاني» لا يمكن الطعن فيه أخلاقيّاً يبرر تطويق الناس وسجنهم وترحيلهم ما دامت البلاد لا تعرف كيف تتعامل معهم ولا تريد أن تكلف نفسها المتاعب الناجمة عن معرفة كيفية التعامل معهم. ففي الولايات المتحدة،

---

(١٩) هذه التهمة يحرص على اللجوء إليها، وبمكاسب كبيرة، عدد متزايد من الساسة المعاصرين من مختلف الانتماءات السياسية، من لوبان، أو بيا كيرسغوورد أو حزب الفلام بلوك في أقصى اليمين إلى عدد متزايد ممن يسمون أنفسهم «يسار الوسط».

(٢٠) See, for instance, the *Daily Mail* editorial of 5 August 2002 on the "arrival here of scores of workers already suffering from the Aids virus".

وبعد بريطانيا مباشرة، وتحت شعار «الحملة ضد الإرهاب»، جُرِّد الأجانب على الفور من حقوق الإنسان الأساسية التي صمدت أمام كافة تقلّبات التاريخ منذ الماغنا كارتا (الميثاق الأعظم) والهايبس كوربس (حق المثول أمام القضاء). فمن الممكن الآن اعتقال الأجانب لأجل غير مسمى بتهم لا يستطعون درءها لأنهم لا يعلمون ما هي. وهنا يشير مارتن توماس(٢١) في حس ثاقب إلى أنه من الآن فصاعداً، وفي انعكاس درامي للمبدأ الأساس للقانون المتحضر: «صار دليل التهمة الجنائية تعقيداً غير ضروري»، على الأقل عندما يتعلّق الأمر باللاجئين الأجانب.

ربما تُغلق الأبواب، لكن المشكلة لن تنتهي مهما كانت الأقفال قوية ومحكمة، فالأقفال لا تفعل شيئاً لترويض قوى التشريد أو إضعافها، وتحوِّل البشر إلى لاجئين. فربما تساعد الأقفال في إبعاد المشكلة عن الأنظار وعن التفكير، ولكنها لن تستطيع أن تُنهي وجودها.

وهكذا يجد اللاجئون أنفسهم كل يوم في إطلاق نار باتجاهات متقاطعة، بل على وجه الدقة في قيد مزدوج.

إنهم يُطردون عُنوة أو يدفعهم الخوف إلى الهرب من أوطانهم، لكنهم يُمنعون من دخول أي وطن آخر. فهم لا يغيّرون المكان، بل يفقدون المكان في الأرض، ويقذف بهم المنجنيق إلى «اللاأماكن» (Non-Lieux) عند مارك أُوغيه أو إلى «المجاهل» (Nowherevilles) عند غول غارو أو إلى «سفينة الحمقى» (Narrenschiffen) عند ميشال فوكو، إلى مكان عائم بلا مكان، مكان يستمد وجوده من ذاته، مكان منغلق على ذاته، وفي الوقت نفسه ينفتح على لامحدودية البحر»(٢٢)، أو كما يوحي ميشال أجييه في مقالة له في دورية **إثنوغرافيا**، إلى صحراء، وهي بطبيعتها أرض غير مأهولة، أرض يبغضها البشر، وقلما يزورونها.

صار اللاجئون في صورة كاريكاتورية من نخبة السلطة الجديدة العولمية، تجسيداً للوجود خارج المكان حيث تنمو جذور عدم الاستقرار الذي يضرب بالوضع الإنساني، وهو أشد المخاوف والهواجس البشرية

---

(٢١) *Guardian*, 26 Nov. 2001.

(٢٢) See Michel Foucault, "Of Other Spaces", *Diacritics* I (1986), p. 26.

الراهنة التي زادت من الكراهية والخوف الشائعيْن من اللاجئين، ولا يمكن إبطال مفعولها ولا تبديدها في مواجهة مباشرة مع التجسّد الآخر للوجود خارج المكان، أي النخبة العولمية التي تتحرك فيما وراء السيطرة البشرية، وبلغت قوة يصعب مواجهتها. وأما اللاجئون فهم أهداف يسهل التغرير بها ومهاجمتها لتخفيف أحمال فائض الكرب الذي يعاني منه أهل المكان...

كشفت المفوضية العليا لشؤون اللاجئين في الأمم المتحدة أنه يوجد ما بين ١٣ إلى ١٨ مليون «ضحية للنزوح والتشريد الإجباري» يصارعون من أجل البقاء فيما وراء حدود أوطانهم (وهذا الرقم لا يشمل ملايين اللاجئين «في الداخل» في بورندي وسيرلانكا، وكولومبيا وأنغولا، والسودان وأفغانستان، الذين كُتب عليهم التشريد. ومن هؤلاء اللاجئين يوجد أكثر من ستة ملايين في آسيا، وسبعة إلى ثمانية ملايين في أفريقيا، وهذا بالطبع تقدير متواضع، فليس كل اللاجئين معترف بهم كلاجئين (أو يُطالب بالاعتراف بهم كلاجئين)، كل ما في الأمر أن كثيراً من النازحين والمشردين كانوا محظوظين حتى أنهم وجدوا أنفسهم مسجلين لدى المفوضية العليا وتحت رعايتها.

فأينما ذهب اللاجئون لا يُرحب بهم، حتى أنهم يدركون تماماً أنهم غير مرحب بهم. فالمهاجرون «الاقتصاديون» هم أناس يتبعون قواعد «الاختيار العقلاني»، ومن ثَم يحاولون العثور على لقمة العيش حيث كانت، لا أن يبقوا في مكان لا توجد فيه لقمة العيش. وهؤلاء المهاجرون تدينهم الحكومات نفسها التي تبذل أقصى ما بوسعها لجعل «مرونة العمل» الميزة الكبرى لناخبيها، وتحث عاطليها من أهل البلاد على «الهجرة»، ولكن الشك في الدوافع الاقتصادية ينصب أيضاً على الوافدين الجدد الذين كان يُنظر إليهم على أنهم أناس يمارسون حقوقهم الإنسانية في البحث عن ملاذ من التمييز والاضطهاد. فمن خلال الاستدعاء المتكرر للمعاني المرتبطة بمصطلح «طالبي اللجوء» صار المصطلح بمثابة السُّبة. وهكذا فإن كثيراً من وقت ساسة «الاتحاد الأوروبي» وطاقتهم الذهنية يُستغرق في تصميم طرق أحدث وأشد تعقيداً لإغلاق الحدود وتحصينها، وفي استحداث أفضل وسائل التخلص من الساعين وراء لقمة العيش والمأوى بعد ما تمكنوا من عبور الحدود على الرغم من كل الصعاب.

فها هو ديفيد بلانكت، وزير الداخلية البريطاني، يحرص على تفوقه على الجميع، فيقترح ابتزاز بلدان المهاجرين حتى تسترجع «طالبي اللجوء غير المؤهلين»، وذلك بقطع المساعدة المالية عن البلدان التي لا تفعل ذلك(٢٣). كانت هذه هي الفكرة الوحيدة الجديدة، وكان بلانكت يطمح من ورائها إلى «دفع سرعة التغيير»، شاكياً انعدام النشاط والحيوية بين قادة أوروبيين آخرين، وما ترتب على ذلك من «بُطء شديد في التقدم». إنه يريد استحداث «قوة عمليات مشتركة سريعة» أوروبية خالصة، و«قوة مهام من خبراء قوميين» من أجل «تقييم مشترك للمخاطر حتى يمكن تحديد نقاط الضعف في الحدود الخارجية للاتحاد الأوروبي، وذلك لمواجهة قضية الهجرة غير الشرعية عبر البحار، وقضية الاتجار بالبشر...

فمع التعاون النشط للحكومات وغيرها من الشخصيات العامة التي تجد في تأجيج الأحقاد السائدة البديل الوحيد لمواجهة المصادر الحقيقية للقلق الوجودي الذي يطارد ناخبيهم، حلَّ «طالبو اللجوء» محل الساحرات الشريرات وأشباح الأشرار العُصاة، وغيرهم من أشباح الجن والعفاريت في المدينة. فالحكايات الشعبية الحضرية الجديدة تنتشر سريعاً، وفيها يؤدي ضحايا هذا الكوكب دور الأشرار، وهذه الحكايات تجمع/تُعيد تدوير المعرفة الخاصة بقصص الرعب التي تُشيب الرأس، وقد ولَّد تلك القصص التي حظيت بإقبال كبير في الماضي انعدام الأمن والأمان في حياة المدينة، كما هو الحال الآن.

وأما المهاجرون الذين لا يمكن ترحيلهم بسرعة، على الرغم من كل الوسائل والحيل البارعة، فإن الحكومة تُقيد حركتهم في مخيمات نائية ومنعزلة، وهي خطوة تتحوّل إلى نبوءة تُحقق بنفسها الاعتقاد بأن المهاجرين لا يريدون الاندماج، ولا يمكنهم الاندماج في الحياة الاقتصادية للبلاد، وهنا يلاحظ غاري يانغ أن الحكومة «تُشيّد بكفاءة حول الريف البريطاني مخيمات منعزلة على شاكلة مناطق الـ«بانتوستان» الذي شيدته في جنوب أفريقيا، فتتقيّد حركة اللاجئين، ويعيشون في انعزال، وفي عُرضة

(٢٣) See Alan Travis, "UK plan for asylum crackdown", *Guardian*, 13 June 2002.

للخطر»[٢٤]. ومن ثَم فإنّ طالبي اللجوء، كما يوضح غاري يانغ، «من الأرجح أن يكونوا ضحايا الجريمة لا مرتكبيها».

فإذا نظرنا إلى اللاجئين المسجلين في المفوضية العليا للاجئين، سنجد أن ٨٢,٢ في المئة من اللاجئين المسجّلين في أفريقيا يعيشون في مخيمات، وأن ٩٥,٩ في المئة من اللاجئين المسجلين في آسيا يعيشون في مخيمات، وأما في أوروبا فلا يوجد سوى ١٤,٣ في المئة من اللاجئين المنعزلين في المخيمات. ولكن لا يوجد بصيص من الأمل إلى الآن بأنّ الفارق لمصلحة أوروبا سيستمر طويلاً.

مخيمات اللاجئين أو طالبي اللجوء هي حيل ووسائل مؤقتة تصير دائمة بإغلاق مخارجها.

إن من يسكنون مخيمات اللاجئين أو طالبي اللجوء لا يمكن أن «يعودوا من حيث أتوا»؛ فالبلدان التي تركوها لا تريديهم أن يعودوا، فقد ضاعت مصادر رزقهم، وتهدمت بيوتهم أو دُمرت أو سُرقت. فلا أمل في العودة ولا طريق إلى الأمام؛ فما من حكومة ترحب بتدفق ملايين النازحين والمشردين، وستبذل جميع الحكومات كل ما بوسعها لمنع الوافدين الجدد من الاستقرار.

فاللاجئون «في المكان، وليسوا منه» في ضوء موقعهم الجديد «المؤقت» دائماً، فهم لا ينتمون حقاً إلى البلد الذي شُيِّدت على أرضه الحدودية مساكنهم المتنقلة أو نُصبت عليها خيامهم، كما يفصلهم عن أهل البلد المضيف حجاب خفي منيع من الشك والكراهية، فهم معلقون في فراغ مكاني توقف فيه الزمن، فلا هم مستقرون، ولا هم متنقلون، ولا هم من أهل القعود، ولا هم من أهل الترحال.

إنهم حالات يستعصي وصفها وتعريفها بالمصطلحات المعتادة التي نسرد بها الهويات البشرية، إنهم التجسيد الحقيقي لما أطلق عليه جاك دريدا «الحالات المبهمة التي يستعصي تحديدها» (Undecidables)، فهم ليسوا مجرد منبوذين (Untouchables)، بل إنهم خارج طوق الفكر (Unthinkables)، من منظورنا نحن الذين يمدحنا غيرنا ونفتخر بأنفسنا لما نملك من فنون التأمل

(٢٤) Gary Younge, "Villagers and the damned", *Guardian*, 24 June 2002.

والتأمل الذاتي. ففي عالم يفيض بالجماعات المتخيلة يصير اللاجئون جماعات خارج طوق الخيال (Unimaginables). وهكذا فإن الجماعات الحقيقية أو الراغبة في التحول إلى جماعات حقيقية تسعى إلى تأكيد المصداقية التي تحظى بها مقدرتها على التخييل بمنع اللاجئين من حق الحضور في مرآة الخيال!

إن الانتشار الواسع لمخيمات اللاجئين هو مظهر/ منتج مكمل للعولمة بصفتها أرخبيل كثيف من الجُزر الانتقالية «المجهولة» التي يتحرك فيها أعضاء النخبة الجديدة التي تجول العالم.

فالصفة المشتركة بين اللاجئين والنخبة التي تجول العالم هي الوجود خارج المكان، فهم لا ينتمون انتماءً حقيقيّاً إلى المكان، إنهم «في» الفضاء الذي يشغلونه فيزيائياً، لكنهم ليسوا «منه» (ويأتي وجود المتجوّلين في تتابع للحظات عابرة بطبيعتها، بينما يأتي وجود اللاجئين في سلسلة ممتدة إلى ما لا نهاية من اللحظات).

الجُزر الانتقالية «المجهولة» لمخيمات اللاجئين المغلقة ليست مختلفة عن فنادق منتصف الطريق الذي تبيت فيها النخبة المتجولة بحرية عبر الأقطار. وربما تكون هذه الجزر المجهولة تحصينات عسكرية للوجود الزاحف خارج المكان، أو (على المدى البعيد) معامل لإجراء تجارب في ظروف قاسية على انتزاع دلالات المكان، وهشاشة المعاني ونبذها، ومرونة الهويات وانعدام القدرة على تحديدها، ودوام الحالة المؤقتة، (وكلها نزعات أساسية للحداثة في مرحلة «السيولة»). هنالك تخضع كل هذه الأمور للاختبار بطريقة أشبه باختبار الحدود التي يتحقق عندها استسلام الإنسان وإذعانه، وطرق الوصول إلى تلك الحدود، كما حدث في معسكرات الاعتقال التي شهدتها الحداثة في مرحلة «الصلابة».

تتميز مخيمات اللاجئين مثل كل الجزر الانتقالية المجهولة الأخرى بأنها عابرة في أصلها. إنها ليست سوى ثغرة في الزمان والمكان، إنها مجرد تعليق مؤقت في التسلسل الزمني لبناء الهوية وتحديد ملكية الحدود. ولكن مخيمات اللاجئين والجزر الانتقالية المجهولة الأخرى تمثّل عالمَيْن مختلفَيْن

تمام الاختلاف، فالوجود خارج المكان في الحالتين يُلقي برواسبه إذا جاز التعبير في جانبيْن متقابليْن من العولمة.

فأما الأول فيقدم الحالة المؤقتة باعتبارها وسيلة يختارها المرء بإرادته، بينما يجعلها الثاني أمراً دائماً، وقدراً محتوماً. وهذا اختلاف ليس ببعيد من الاختلاف الذي يميز الوسيلتين اللتين يتحقق بهما الدوام الآمن: الأحياء السكنية المغلقة التي يقطنها الأثرياء الذين يمارسون التمييز، والغيتوات التي يسكنها الفقراء الذين يتعرضون للتمييز. كما أن أسباب الاختلاف متشابهة أيضاً؛ فمداخل الأحياء السكنية المغلقة تخضع لحراسة ومراقبة شديدتيْن، ولكن المخارج مفتوحة على مصراعيها، وأما مداخل الغيتوات فهي غير مميزة في الغالب الأعم، ولكن المخارج محكمة الإغلاق. فغلق المخارج بوجه خاص هو الذي يُديم الحالة المؤقتة من دون أن يحل محله الدوام والاستقرار. ففي مخيمات اللاجئين، لا يرى الزمن تغيراً نوعيّاً، إنه زمن بالتأكيد، لكنه ليس تاريخاً.

تتميز مخيمات اللاجئين بسمة أخرى؛ إنها «الحالة المؤقتة المتجمّدة»، وهي حالة مستمرة ودائمة من الوجود المؤقت، وجود زمني يتألف من لحظات لا يعاش أي منها باعتبارها عنصراً من الديمومة، ناهيك بكونها إسهاماً فيها. ذلك لأن السرديات طويلة الأجل وتبعاتها ليست جزءاً من الخبرة بالنسبة إلى من يعيشون في مخيمات اللاجئين. فسكان المخيمات يعيشون يوماً بيوم (على الحقيقة)، ولا يتأثر مضمون الحياة اليومية بالمعرفة التي تجمعها الأيام في شهور وأعوام. ففي السجون و«الغيتوات الفائقة» التي درسها لويك فاكونت[٢٥] دراسة ثاقبة، وصورها تصويراً حياً، يُظهر اللاجئين وهم «يتعلمون أن يعيشوا، أو يبقوا على قيد الحياة، يوماً بيوم، في آنية اللحظة، في غمرة اليأس الذي يختمر داخل الجدران».

الحبل الذي يربط اللاجئين بمخيماتهم تتنازعه قُوى الدفع والطرد.

إن القوى التي تسيطر على الموقع الذي نُصبت فيه الخيام أو شُيدت عليه الثكنات، وعلى الأرض المحيطة بالمخيم، تفعل ما بوسعها لمنع

(٢٥) See Loïc Wacquant, "Symbole fatale. Quand ghetto et Prison se ressemblent et s'assemblent", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (Sept. 2001), p. 43.

السكان من التسرب إلى الخارج، ومن الانتشار في الأرض الحدودية المجاورة. وإذا ما غاب الحُراس المسلحون عند المخارج، فإن خارج المخيم هو في جوهره محظور على من في داخله، وهو في أفضل أحواله مكان موحش يعج بأناس يقظين، وشكاكين، وقاسين، يتصيدون الأخطاء الحقيقية والمتوهمة التي قد يرتكبها اللاجئون، وعلى الأرجح أنهم سيرتكبونها بعدما انتُزعوا من موطنهم، وضاعت راحتهم في بيئة غير مألوفة.

ففي الأرض التي نُصبت فيها الخيام المؤقتة/الدائمة، يظل اللاجئون بكل وضوح «دخلاء»، ويمثلون تهديداً للأمن الذي يستمده «أهل البلد» من نظامهم اليومي الراسخ حتى الآن، وتحدياً للرؤية السائدة للعالم، ومصدراً للأخطار الممكنة، فهم لا يطرقون الدروب المعهودة في حل المشكلات(٢٦).

يذهب نوربرت إلياس وجون سكوتسون(٢٧) إلى أن التقاء أهل البلد واللاجئين هو أعظم نموذج «للعلاقة الجدلية بين الدخلاء و«أهل البلد» (ويبدو أن هذه العلاقة الجدلية قد احتلت في زماننا مكانة العلاقة الجدلية بين السيد والعبد التي تحدث عنها هيغل). فأهل البلد يستغلون سلطتهم في تعريف الموقف، وفي فرض تعريفهم على الجميع، ومن ثم فهم يميلون إلى محاصرة الوافدين الجدد في قفص حديدي من الصور النمطية، أي في «تصوير ساذج للواقع الاجتماعي». ذلك لأن التنميط لا يرى الأشياء إلا «بيضاء أو سوداء»، ولا يترك مجالاً للألوان الأخرى. ومن ثَم فإن الدخلاء مذنبون حتى تثبت براءتهم، ولكن ما دام أهل البلد هم من يجمعون بين أدوار الدفاع، والقضاة، والمستشارين، ووكلاء النيابة، فيحددون الحكم، ويملكون الحقيقة، فإن فرص البراءة ضئيلة إن لم تكن منعدمة. لقد وجد نوربير إلياس وجون سكوتسون أنه كلما زاد شعور أهل البلد بالخطر زادت احتمالية اندفاع معتقداتهم «تجاه الوهم والتشدد». إنهم يجدون كل مبرر للشعور بالخطر أمام تدفق اللاجئين، فاللاجئون يمثلون «المجهول العظيم»

---

(٢٦) See Norbert Elias and John L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems* (Frank Cass, 1965), particularly pp. 81 and 95.

(٢٧) المصدر نفسه.

الذي يجسده كل الغرباء، بل إنهم يحملون معهم آلام الحرب البعيدة، والحسرة على البيوت المحطمة والقرى المدمرة التي تُذَكِّرُ أهل البلد بإمكانية تعكير صفو الانسجام الذي يتسم به نظامهم اليومي الآمن المألوف (فهو آمن لأنه مألوف) أو تدمير هذا الانسجام. فاللاجئون، كما أوضح بيرتولت بريشت في **أرض المنفى** «نذير شؤم».

فإذا غامر اللاجئون بالفرار من المخيم إلى مدينة مجاورة، فإنهم يعرّضون أنفسهم لقلق لا طاقة لهم به بعدما اعتادوا النظام الساكن للحياة اليومية في المخيم وإن كان نظاماً مألوفاً يسهل توقعه؛ فإذا ما تجاوزت أقدامهم حدود المخيم بخطوات قليلة، فسيجدون أنفسهم في بيئة معادية، ذلك لأن حق دخولهم إلى «الخارج» محل نظر في أفضل الأحوال، وقد يعترض عليه أي من المارة. وهكذا فإن «داخل» المخيم، مقارنةً بالبرية الموجودة خارجه، ربما يكون ملاذاً آمناً لا يرغب في تركه وقتاً طويلاً سوى فئة قليلة.

وإذا استخدمنا المصطلحات المستمدة من تحليلات لويك فاكونت[٢٨] يمكننا القول إن مخيمات اللاجئين تمزج بين السمات المميزة لكل من «الغيتو الجماعي» (Community Ghetto) الذي شهد عصر النظرية الفوردية والنظرية الكنزية في الاقتصاد، و«الغيتو الفائق» (hyperghetto) في عصر ما بعد الفوردية وما بعد الكينزية. فإذا كانت «الغيتوات الجماعية» هي كيانات اجتماعية شبه كلية تستمد قوتها وبقاءها من داخلها، وتمثل صورة مصغرة من تراتبية المجتمع ومؤسساته وقطاعاته الوظيفية المعدة لخدمة جميع احتياجات الحياة الجماعية، فإن «الغيتوات الفائقة» ليست كيانات جماعية تستمد قوة ولا بقاءها من داخلها مطلقاً، بل إنها تجمّعات متقطعة ومصطنعة وناقصة تماماً، إنها أشتات من الناس وليست جماعات، إنها تكثفات طوبغرافية عاجزة عن البقاء بنفسها. فمبجرد استنفاد النخب للغيتو، وتوقفها عن تغذية شبكة الأعمال الاقتصادية التي يقتات منها سكان الغيتو (مهما كان غير مستقر)، تتدخل قوى الدولة من أجل الرعاية والسيطرة (لتحقيق هاتين

---

(٢٨) See Loïc Wacquant, "The new urban color line: the state and fate of the ghetto in postfordist America", in: Crage J. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity* (Blackwell, 1994), also "Elias in the dark ghetto", *Amsterdams Sociolgisch Tidjschrift* (Dec. 1997).

الوظيفتين المترابطتين)، «فالغيتو الفائق» مقيد بشروط يتجاوز أصلها حدوده، وخارج سيطرته بكل تأكيد.

وجد ميشال أجييه أنه في المخيمات تتداخل سمات «الغيتوات الجماعية» في شبكة محكمة من الاعتماد المتبادل مع سمات «الغيتوات الفائقة»[٢٩]. ويمكننا القول: إن ذلك المزج يحكم تماماً الرابطة التي تقيد سكان الغيتو بالمخيم. فثمة قوة جاذبة تُمسك بأهل «الغيتو الجماعي»، وثمة قوة دافعة تكثّف المنبوذين إلى «غيتو فائق»، وهاتان القوتان الشديدتان تفرضان الواحدة على الأخرى، وتعزز كل واحدة منهما الأخرى. وهاتان القوتان عندما تمتزجان بالعداء المهتاج الملتهب للبيئة الخارجية تولدان معاً قوة مركزية جاذبة مهيمنة تصعب مقاومتها، حتى أنها تُلغي أهمية تقنيات الحصار والعزل التي طورها مديرو الجرائم التي على شاكلة أوشفيتز أو الغولاغ. فالمخيمات أقرب من غيرها من العوالم الصغرى الاجتماعية المصطنعة إلى النموذج المثالي لفكرة «المؤسسة الكاملة» بالمعنى الذي حدده إرفنغ غوفمان، فهي تمثل عن قصد أو عن غير قصد «حياة كاملة» لا مفر منها، وتمنع كافة السبل المؤدية إلى أي شكل آخر من الحياة منعاً باتاً.

بعد ترك اللاجئين البيئة المألوفة السابقة أو إجبارهم على تركها فإنهم يُجرَّدون من الهويات التي تحددها تلك البيئة وترعاها وتعيد إنتاجها.

فعلى المستوى الاجتماعي، يتحول اللاجئون إلى «كائنات زومبية» («كائنات ميتة وحية في آن»)، فهوياتهم القديمة تبقى على قيد الحياة كالأشباح، تسكن الظلام الدامس لأنها غير مرئية في وضح النهار داخل المخيم، بل إن أفضل الهويات منزلة ورغبة وراحة تتحول إلى عوائق، فهي تعطل البحث عن هويات جديدة أكثر ملاءمة للبيئة الجديدة، وتمنع استيعاب الواقع الجديد، وتؤخر إدراك دوام الحال الجديد.

وأما على المستوى العملي، فإن اللاجئين أُلقي بهم في تلك الحلقة الوسطى، في مرحلة «البين بين» التي تحدث عنها فان غينيب، وعملية المرور ثلاثية المراحل التي تحدث عنها فكتور تيرنر، ولكن من دون إدراك كنه هذا

---

(٢٩) See Michel Agier, "Enter guerre et ville", *Ethnography* 3 (2002), pp. 317-342.

الإلقاء، ومن دون زمن للفترة التي يستغرقها، بل ومن دون وعي بأن العودة إلى الحال السابق لم تعد خياراً متاحاً، ومن دون دراية بطبيعة الظروف الجديدة التي قد تلوح في الأفق. ولنتذكر عملية «المرور»[٣٠] ثلاثية المراحل، وما يصاحبها من نزع الرداء الذي يجرِّد أصحاب الأدوار السابقة من السمات الاجتماعية والرموز الثقافية للمكانة التي كانوا يحظون بها في الماضي وجُردوا منها الآن (الإنتاج الاجتماعي المدعوم من السلطة لما يسميه جورجيو أغامبين «الجسد العاري»)[٣١]. فلم يكن نزع ذلك الرداء سوى مرحلة أولية ضرورية لكساء «العُراة اجتماعياً» مرة أخرى بأردية ملائمة لأدوارهم الاجتماعية الجديدة. فلم يكن العُري الاجتماعي (والعُري الجسدي غالباً) سوى حلقة وسطى عابرة تفصل الحركتين المتمايزتين تماماً لأدوار الحياة، فيتحدد بذلك الانفصال بين المجموعتين المفترضتين المتتاليتين للحقوق والواجبات. ولكن الأمر مختلف في حالة اللاجئين. فمع أن حالتهم تحمل كل سمات (وتبعات) العُري الاجتماعي الذي يميز المرحلة الوسيطة المؤقتة للمرور (انعدام التعريف الاجتماعي والحقوق والواجبات القانونية)، فإنها ليست مرحلة وسيطة مؤقتة تعود إلى «حالة ثابتة» محددة اجتماعياً. ففي أزمة اللاجئين، تمتد الحالة التي «تتجسد فيها حالة «البين بين» امتداداً لانهائياً (وهي حقيقة أدخلها مؤخراً المصير المأساوي للفلسطينيين بقوة كبيرة في بؤرة الاهتمام العام). فأيّاً كانت «الحالة الثابتة» التي قد تظهر في نهاية المطاف، فإنها لن تعدوَ أن تكون أثراً جانبيّاً غير مقصود للتطور المعلق أو الموقوف، إنها أثر جانبي للمحاولات المائعة، المؤقتة والتجريبية، الرامية إلى الاجتماع البشري الذي يتجمد تجمداً دقيقاً في أبنية جامدة متصلبة تحاصر من في المخيمات حصاراً شديداً يفوق أي عدد غفير من الحراس المسلحين، ويفوق أي كمية كبيرة من الأسلاك الشائكة.

---

(٣٠) تتمثل المرحلة الأولى في تفكيك الهوية القديمة، والمرحلة الثانية والثالثة في تركيب الهوية الجديدة. انظر:

Arnold van Gennep, *The Right of Passage* (Routledge and Kegan Paul, 1960); Turner, *The Ritual Process.*

(٣١) Agamben, *Homo Sacer.*

لقد كشفت دراسة ميشال أجييه كافة السمات المرتبطة بالحياة الحديثة السائلة: دوام الحالة المؤقتة، واستمرار اللحظة العابرة، والتحديد الموضوعي غير المنعكس في تتابع الأحداث، والدور الاجتماعي غير المحدد على الدوام، أو لنكن أكثر دقة، الإلقاء في تدفق الحياة من دون مرساة لدور اجتماعي. وهذه السمات، في الوجود خارج المكان الثابت في أرض حدودية داخل المخيمات، تظهر في شكل أكثر تطرفاً من دون تلطيف، وأكثر وضوحاً عما تبدو في أية قطاعات أخرى من المجتمع المعاصر.

ويتساءل المرء إلى أي مدى تُعد مخيمات اللاجئين معامل يُختبر فيها نموذج الحياة الحديث السائل «المؤقت على الدوام».

وإلى أي مدى تعد «اللاأماكن» التي يسكنها اللاجئون نماذج متقدمة لعالم المستقبل؟ وإلى أي مدى يُوضع سكانها في دور مستكشفيها الرواد؟ وإلى أي مدى يُدفعون إلى هذا الدور؟ وهذه الأسئلة، وما على شاكلتها، لا تمكن الإجابة عنها (إن أُجيب عنها أصلاً) إلا باسترجاع الماضي وتأمله.

على سبيل المثال، يمكننا أن ندرك الآن بفضل تدبر الماضي أن اليهود التاركين لحياة الغيتو في القرن التاسع عشر كانوا أول من ذاق مرارة انحراف مشروع الإدماج والتناقضات الداخلية للقاعدة المهيمنة الخاصة بتوكيد الذات، وهي تناقضات جرَّبها فيما بعد سكان الحداثة الناشئة. وبدأنا نرى الآن أيضاً، بفضل تدبر الماضي، أن النخبة المثقفة ما بعد الكولونيالية متعددة الأعراق (مثل رالف سنغ في الرواية التي ألفها فيديادر سوراجبراساد نيبول تحت عنوان **الدُمى**، فلم يستطع رالف سنغ أن ينسى أنه قدّم لأستاذه المفضل تفاحة (وهي في الأصل برتقالة)، مثلما يُفترض أن يفعل جميع التلاميذ الإنكليز الذين نشؤوا تنشئة حسنة، مع أنه كان يعلم تماماً أنه لا يوجد تفاح في الجزيرة الكاريبية حيث كانت المدرسة). لقد كانت تلك النخبة أول من ذاق مرارة العيوب الخطيرة، وعدم التماسك، وانعدام اتساق قاعدة بناء الهوية، وكل ما جرَّبته فيما بعد بقية سكان العالم الحديث السائل.

ربما يأتي الوقت لاكتشاف الدور الطبيعي للاجئين المعاصرين، لاكتشاف مرارة حياة «اللامكان» والدوام العنيد للحالة المؤقتة التي قد تصبح

موطناً طبيعيّاً مشتركاً لأهل الكوكب بأسره الذي يخضع لسيرورة العولمة.

إن الجماعة الوحيدة التي تشغل أغلب الخطاب السياسي الراهن، ولكن لا يمكن العثور عليها في مكان آخر، هي الجماعة العولمية، جماعة شاملة للجميع بلا استثناء في اتساق مع رؤية كانط عن «الاتحاد العام في الإنسانية»، وهي وحدها التي تستطيع انتشال اللاجئين المعاصرين من الفراغ السياسي الاجتماعي الذي وضُعوا فيه.

إن كافة الجماعات متخيلة، و«الجماعة العولمية» ليست استثناءً لتلك القاعدة. بيد أن الخيال يتحوّل عادة إلى قوة ملموسة وفعالة قادرة على الإدماج والتكامل عندما تساعدها مؤسسات اجتماعية وسياسية للحكم الذاتي وتحديد الهوية، وقد حدث ذلك من قبل، في حالة الأمم الحديثة التي تزوجت، لحسن الحظ أو لسوئه، وحتى الموت، من الدول السيادية الحديثة.

وفيما يتعلق بالجماعة العولمية المتخيلة، غالباً ما تغيب شبكة/ مؤسسة مشابهة (شبكة لا يمكن نسجها إلا من قوى عولمية للحكم الديمقراطي في نظام عولمي يُلزم الجميع، ووفق مبادئ أخلاقية تُلزم الجميع). وأنا أذهب إلى أن هذا سبب أساس، وربما السبب الأساس لذلك الإنتاج الشامل للنزعة اللاإنسانية التي نختزلها في عبارة تهوينية هي «مشكلة اللاجئين»، بل إنه العائق الرئيس أمام حل تلك المشكلة.

عندما دوَّن كانط أفكاره عن المجتمع الإنساني الشامل الذي قررت الطبيعة أن يكون مصير الأنواع البشرية، كانت عالمية الحرية الفردية هي الهدف المعلن والرؤية الهادية التي كان من المتوقع أن يتعهدها في نشأتها، ويُسرع تقدمها أهل الممارسة الذين يُلهمهم أهل الفكر ويراقبونهم عن كثب. فالجماعة البشرية والحرية الفردية كانتا بمثابة وجهين لعملة واحدة (بل كانتا توأماً ملتصقاً)؛ فكانت الحرية تعني «عدم قابلية اختزال الفرد إلى منصبه أو مكانته أو جماعته أو أمته أو أصله أو نسبه» (كما أوضح ألان فنكيلكراوت في دراسته لميراث القرن العشرين تحت العنوان البليغ **الإنسانية المفقودة**[٣٢]. فلقد كُتب على الجماعة الكوكبية والحرية الفردية، ولسبب

(٣٢) Alain Finkielkraut, *L'Humanité Perdu* (Seuil, 1996), p. 43.

وجيه عدم قابلية الانفصال، فكان من المفترض أن «اتحاد البشرية» وحرية جميع أعضائها الأحرار أن يَنْمُوَا معاً أو أن يضعفا، ويموتا معاً، فلا يُولد أحدهما بمفرده، ولا يبقى على قيد الحياة في انفصال عن الآخر، فإما أن تُلغِي عضوية الأنواع البشرية كافة التحالفات والخصوصيات عندما يتعلق الأمر بصياغة القوانين البشرية والحقوق البشرية وتخصيصها أو أن تتعرض قضية الحرية باعتبارها حقاً بشرياً أصيلاً إلى المساومة أو الفقدان التام. فهذان الخياران لا ثالث لهما.

هذه القاعدة فقدت بداهتها وطوتها صفحة النسيان، لأن البشر المتحررين من قيود الأملاك والأنساب أُلقي بهم سريعاً في السجن الثلاثي الجديد: الأرض/الأمة/الدولة. وفي الممارسة السياسية، إن لم يكن في النظرية الفلسفية، أُعيد تعريف «حقوق الإنسان» باعتبارها منتجاً لاتحاد بين رعايا الدولة، وأعضاء الأمة، والمقيمين الشرعيين في أرضها. وهكذا تبدو «الجماعة البشرية» في أيامنا هذه بعيدة من الواقع الكوكبي الراهن كما كانت من قبل في بداية المغامرة الحديثة. ففي الرؤى الحالية للمستقبل عادة ما يكون المكان المخصص للجماعة البشرية، إذا كان من الممكن تصور ذلك المكان أصلاً، أبعد بكثير عما كان قبل من قرنين من الزمان، فلم تعد تلك الجماعة البشرية وشيكة التحقق ولا حتمية التحقق.

فإلى الآن ما زالت كافة الآفاق مظلمة.

أجرى ديفيد هيلد دراسة دقيقة حديثة للنزوع الراهن إلى تأكيد «المكانة الأخلاقية غير القابلة للاختزال لكل فرد على حدة»، ورفض رؤية أنصار الخصوصية الأخلاقية بأن الانتماء إلى جماعة محددة يُحد من/يُحدد القيمة الأخلاقية للأفراد وطبيعة حريتهم. وذهب ديفيد هيلد إلى أن هذا التأكيد وذاك الرفض مهمتان بارزتان، و«مُزعجتان» أيضاً[٣٣].

لاحظ هيلد عدة تطورات تبعث على الأمل (ولا سيما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، والنظام الأساس للمحكمة الجنائية الدولية

---

(٣٣) David Held, "Violence, law and justice in a global age", *Constellations* (Mar. 2002), pp. 74-88.

عام ١٩٩٨، وإن كان هذا القانون ما زال ينتظر التصديق من دون جدوى، ويتعرض لتلاعب كبير من قبل بعض اللاعبين الأساسيين في لعبة العولمة)، ولكن هيلد لاحظ في الوقت نفسه «إغواءات قوية بتسديد ضربات دفاعية عنيفة، والاكتفاء بالدفاع عن وضع بعض الأمم والبلدان». فالأوضاع بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر لا تبشر بخير، فهي فرصة «لتقوية مؤسساتنا متعددة الأطراف، واتفاقاتنا القانونية الدولية»، ولكن توجد أيضاً استجابات «يمكنها أن تأخذنا بعيداً من هذه المكاسب الواهية نحو عالم يعج بمزيد من العداوات والانقسامات، نحو مجتمع غير مدني تماماً». ولا يبشر التلخيص الجامع الذي يسوقه هيلد بأي تفاؤل: «في وقت الكتابة، لا تبشر الأوضاع بالخير». فلا يُلهمنا الصبر والسلوان (السلوان الوحيد المتاح، والسلوان الوحيد الذي تحتاج إليه البشرية عندما تسقط في أزمنة مظلمة) سوى الحقيقة التي مفادها أن «التاريخ ما زال معنا ويمكننا صُنعه».

وهذا الكلام صحيح بالطبع، فالتاريخ لم ينتهِ، وما زال من الممكن صُنع القرارات، وستظل تلك الإمكانية موجودة لا محالة. ولكن المرء يتساءل إذا كانت القرارات التي صُنعت بالفعل على مدار القرنين الماضيين قد قرَّبتنا من الهدف الذي تصوره كانط، أم أننا، على العكس من ذلك، وجدنا أنفسنا أبعد عن الهدف عما كنا عليه في بداية المغامرة الحديثة، بعد مرور قرنين من الترويج المتواصل لمبدأ التثليث، ومن ترسيخ ثالوث الأمة/الدولة/الأرض، وهيمنة هذا الثالوث. تقول حنة أرندت:

لا يرحب العالم بحب الإنسانية عندما يصنعه البشر، ولا يصبح مُرحباً بحب الإنسانية عندما يعج بصوت البشر، ولكن عندما يصبح العالم موضوع الخطاب . . . إننا لا نُأنسن ما يدور في العالم وفي أنفسنا إلا بالكلام عنه، وفي أثناء الكلام عنه نتعلم الإنسانية.

لقد أطلق الإغريق على هذا الطابع الإنساني الذي يتحقق في خطاب الصداقة «حب البشر» (philanthropia) لأنه يعبر عن نفسه في الاستعداد لتشارك العالم مع أناس آخرين.

هذا الكلام الذي ساقته حنة أرندت يمكن قراءته، بل وينبغي قراءته، باعتباره توطئةً للجهود المستقبلية كافة التي تستهدف إيقاف التحول العكسي،

وتقريب التاريخ من نموذج «الجماعة الإنسانية». وهنا تسير أرندت على درب بطلها الفكري «ليسنغ»، وتؤكد أن «الانفتاح على الآخر» هو «الشرط المسبق للإنسانية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى . . . فالحوار الإنساني الحقيقي يختلف عن مجرد الحديث، بل وحتى عن النقاش، فهو يزخر تماماً باستمتاع بالشخص الآخر وبما يقوله»[٣٤]. فكان أعظم ما في ليسنغ، من منظور أرندت، «أنه كان يسعد بلانهائية الآراء التي تظهر عندما يناقش الناس أحوال هذا العالم»، تقول أرندت عن ليسنغ:

إنه كان يفرح بالشيء الذي لطالما أغمَّ الفلاسفة دوماً، أو على الأقل منذ أيام الفيلسوف الإغريقي بارمنيدز. فما أن تُنطق الحقيقة حتى تتحول لتوّها إلى مجرد رأي بين آراء عدة، فتصبح محل نزاع، وتُعاد صياغتها، وتُختزل إلى موضوع للخطاب من بين موضوعات عديدة. فلا تكمن عظمة ليسنغ في تأكيده الثاقب بأنه لا يمكن أن توجد حقيقة واحدة في العالم، بل في سعادته بأنها لا توجد، وأن الخطاب الأبدي بين البشر لن يتوقف أبداً ما دام يوجد بشر أحياء. فالحقيقة المطلقة الوحيدة . . . تعني موت الخطاب . . . ويعني ذلك بدوره نهاية الإنسانية[٣٥].

إن الآخرين يختلفون معنا (فلا يعتزون بما نعتز به، بل يعتزون بما لا نعتز به، ويؤمنون بأنه من الأفضل للاجتماع البشري أن يقوم على قواعد أخرى غير تلك التي نعتبرها أعظم شأناً، بل ويشكون بامتلاكنا خطاً ساخناً للحقيقة المطلقة، وبادعائنا المعرفة اليقينية بالنقطة التي لا بد من أن ينتهي عندها النقاش قبل أن يبدأ). وهذا الاختلاف ليس عائقاً أمام الجماعة الإنسانية. ولكن إيماننا بأن آراءنا هي الحقيقة الكاملة، ولا شيء سوى الحقيقة، بل والحقيقة الوحيدة الموجودة، واعتقادنا بأن الحقيقة التي يؤمن بها الآخرون، إذا كانت مختلفة عن الحقيقة التي نؤمن بها، هي «مجرد آراء»، يمثلان عائقاً أمام الجماعة الإنسانية.

فمن الوجهة التاريخية، يستمد هذا الإيمان وذاك الاعتقاد مصداقيتهما من العظمة المادية لأصحابهما، أو قدرتهم على المقاومة، أو كلتيهما، ولا

---

(٣٤) Arendt, "On humanity in dark times", pp. 24-25, 15.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٢٦ ـ ٢٧.

شك أن أصحاب العظمة والمقاومة الذين نتحدث عنهم استمدوا قوتهم من مبدأ التثليث. واقع الأمر أن «عُقدة السيادة» المترسخة في الثالوث (غير) المقدس للأمة/ الدولة/ الأرض يعوق بشدة الخطاب الذي يعده ليسنغ وأرندت «الشرط المسبق للإنسانية». إن هذه العقدة تُمكِّن الشركاء/ الخصوم من التلاعب، فيرتبون أوراق اللعبة لصالحهم قبل أن يبدأ التواصل المتبادل، ويُنهون النقاش قبل أن يلجؤوا إلى الغش والخداع.

يستمد مبدأ التثليث بقاءه وقوته الدافعة من داخله، فهو يؤكد حقيقته كلما زادت هيمنته على عقول الناس وحياة البشر. فالعالم الذي يهيمن عليه ذلك المبدأ إنما هو عالم «أُصيب سكانه بالإحباط القومي»، ودفعهم إحباطهم إلى اقتناع متزايد بأن «الحرية الحقيقية، والتحرر الحقيقي» لا يمكن تحقيقهما إلا «بالتحرر القومي التام»[٣٦]، أي عبر المزج السحري للأمة والأرض والدولة السيادية. فكان مبدأ التثليث هو الذي تسبب في داء الإحباط، وهو أيضاً الذي قدم نفسه دواءً له. فالألم الذي يعانيه المنبوذون من ثالوث الأرض/ الأمة/ الدولة يصل ضحاياه بعد الخضوع إلى إعادة معالجة في مصنع التثليث، إضافة إلى دليل إرشادي بالتفاصيل كافة، ووصفة سهلة ومضمونة للعلاج، ترتدي ثوب الحكمة التجريبية الرصينة. وفي أثناء إعادة معالجة الثالوث، تحدث المعجزة، فيتحول من نقمة إلى نعمة، ومن سبب للألم إلى مُسكِّن له.

تختتم حنة أرندت مقالتها عن «الإنسانية في أزمنة مظلمة» باستشهاد من ليسنغ يقول فيه: «دع كل إنسان يقول ما يعتبره الحقيقة، ودع الحقيقة لله»[٣٧].

إن رسالة ليسنغ/ أرندت واضحة تماماً. فترك الحقيقة لله يعني ترك مسألة الحقيقة مفتوحة (مسألة «من على حق»). فلا تظهر الحقيقة إلا في نهاية المحادثة، وفي المحادثة الحقة (المحادثة التي ليست بمناجاة للنفس)، فلا يتيقن أحد الأطراف من طبيعة تلك النهاية، ولا يقدر على معرفة ذلك (إن وُجدت نهاية أصلاً). فالمتكلم، والمفكر الذي يفكر في «حال التكلم»، لا يمكن، كما يرى فرانتس روزنتسفيغ، «أن يتوقع أي شيء، فلا بد من أن

(٣٦) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 272.

(٣٧) Arendt, "On humanity in dark times", p. 31.

يكون قادراً على الانتظار لأنه يعتمد على كلمة الآخر، إنه بحاجة إلى وقت»[٣٨]. ويوضح الباحث ناثان غلاتسر، وهو أبرز المتخصصين في فكر روزنتسفيغ، أن ثمة «تشابهاً عجيباً» بين نموذج المفكر في «حال التكلم» لدى روزنتسفيغ ومفهوم الحقيقة الحوارية/ المنبثقة لدى وليام جيمس الذي قال إن «الحقيقة تحدث إلى فكرة، إنها تصبح حقيقة، وتُثبت حقيقتها الأحداث، بل إن ثبوتها حدث، إنه سيرورة منبثقة، سيرورة الإثبات نفسها، وصدقها هو سيرورة إثبات صدقها»[٣٩]. وواقع الأمر أن التشابه عجيب فعلاً، وإن كان روزنتسفيغ يرى أن الكلام المنهمك في حوار بجدية وأمل، الكلام غير المتيقن من نتيجة الحوار، ومن ثم غير المتيقن من حقيقته، هو المادة الأساسية «للحدث» الذي «تُصنع» فيه الحقيقة، والأداة الأساسية «لصُنعها».

فالحقيقة هي في أصلها مفهوم «لاأدريّ». إنها تُولَد من المواجهة بين معتقدات مقاومة للتوافق، وبين أصحابها غير المستعدين للتسوية. ومن دون تلك المواجهة لن تظهر فكرة «الحقيقة» أصلاً. «فمعرفة السبيل إلى الاستمرار في الحوار» ستكون كل ما يريد المرء معرفته، والظرف الذي يريده المرء «للاستمرار» عادة ما يتحول إلى وصفة طبية مضمونة «للاستمرار»، إلا إذا شُكك في صحته، وصار «غير مألوف»، وسُلبت منه «بدهيته». فالتشكيك في الحقيقة هو استجابة «للتنافر الإدراكي»، وتدفع إليه رغبة في الحط من قيمة قراءة الظرف/ وصفة الفعل التي يمكن أن تشكك في القراءة المألوفة والفعل المألوف اللذين عهدهما المرء، بل وتجريد تلك القراءة/ وصفة الفعل من القوة والتأثير. وستنمو تلك الرغبة بشدة كلما زادت صعوبة/ صخب قمع الاعتراضات/ العوائق. فجوهر التشكيك في الحقيقة، أي الهدف الأولي لتوكيدها لنفسها، هو إثبات أن الشريك/ الخصم على خطأ، وأن الاعتراضات ليست صحيحة، ويمكن إهمالها.

ففي الجدل، تتضاءل فرص «التواصل غير المشوه» بالمعنى الذي حدده

---

(٣٨) Franz Rosenzweig, *Understanding the sick and the Healthy: A View of World, Man and God* (Harvard University Press, 1999), p. 14.

(٣٩) Quoted by Glatzer in Ibid., p. 33, after William James, *Pragmatism* (London, 1907), p. 201.

كان إرنست سيمون هو أول من أشار إلى الصلة الوثيقة بين أفكار روزنتسيفيغ ووليام جيمس.

يورغن هابرماس[٤٠]. فقلما يحاول المتحاورون مقاومة الإغواء باللجوء إلى أساليب أخرى أكثر فاعلية من الجمال المنطقي للحجج وقدرتها على الإقناع، بل سيبذلون كل ما بوسعهم للاستخفاف بحجج الخصم، والتشويش عليها، بل وقمعها إن استطاعوا. وستكون الحجة الكبرى هي أن الخصم لا يرقى إلى أن يكون شريكاً في الحوار، باعتباره طرفاً غير مؤهل أو طرفاً مخادعاً أو أنه طرف لا يمكن الوثوق به أو طرف يخفي نيات خبيثة، أو أنه طرف أقل شأناً ودون المستوى.

ولو أُتيح الاختيار لكان رفض الحوار أو الانسحاب من النقاش أفضل من الدفاع عن حقيقة القضية، فدخول الجدل في نهاية الأمر تأكيد ضمني بأهلية الشريك، ووعد باتباع قواعد الخطاب وآدابه. والأهم أن دخول الجدل يعني، كما أوضح ليسنغ، ترك الحقيقة لله، أي ترك نتيجة النقاش للقدر. فمن الأسلم، إن أمكن، الادعاء بأن الخصوم على خطأ، والشروع الفوري في تجريدهم من القدرة على الاستئناف على هذا الحكم، بعيداً من متاعب التقاضي والاستجواب، والمخاطرة بالنقض أو الرفض.

إن الحيلة التي ترمي إلى إثبات عدم أهلية الخصم لاستبعاده من النقاش حول الحقيقة غالباً ما يلجأ إليها الجانب الأقوى، لا لأنها أكثر ظلماً بقدر ما هي أكثر دهاءً. ويمكننا القول: إن القدرة على تجاهل الخصوم وعدم الإنصات إلى القضايا التي يثيرونها هو المؤشر الذي يمكن به قياس المعدل والطاقة النسبيين لموارد الدهاء وسعة الحيلة. وأما الرجوع عن رفض النقاش، وقبول التفاوض على الحقيقة، فغالباً ما يُنظر إليه على أنه علامة ضعف، وعلى أنه ظرف يزيد من تردد الطرف الأقوى (أو الطرف الذي يريد إظهار قوته الكبرى) في التخلي عن موقفه الرافض.

إن رفض «التفكير المتكلم» الذي طرحه روزنتسفيغ يستمد بقاءه وقوته

---

(٤٠) يلاحظ يورغن هابرماس، وهو محق في ذلك، أن التطلع إلى عالمية الإجماع كامنة في أي حوار، ومن دون هذا التطلع لكان الحوار خارج طوق الفكر والتصور، لكن ما يصمت عنه هابرماس هنا يتمثل في أنه إذا كان يُعتقد بأن الإجماع يمكن تحقيقه في ظروف مثالية بسبب «حقيقة واحدة ووحيدة» يُنتظر اكتشافها والاتفاق عليها، فإن شيئاً آخر «كامن» في أي فعل من أفعال التواصل، أي النزوع إلى إظهار عدم أهمية جميع المتحاورين ورؤاهم المتنوعة التي يتمسكون بها ويعلنونها باستثناء متحاور واحد ورؤيته التي يسوقها.

الدافعة من داخله، فربما يرى القوي أن رفض الحديث علامة على أنه «على صواب»، ولكن رفض حق الطرف الآخر في الدفاع عن قضيته، ورفض الاعتراف بحقه في الإنصات إليه وعدم أخذه على محمل الجد باعتباره «إنساناً له حقوق»، هما أشد ألوان الإذلال والامتهان، وهي إساءات لا يمكن التساهل معها من دون فقدان الكرامة الإنسانية.

إن الامتهان سلاح قوي، كما أنه سلاح ذو أثر مضاد، فيمكن اللجوء إليه لإظهار أو إثبات التباين الأساسي المزمن بين الممتهِن والممتهَن، ولكنه في واقع الأمر يؤكد/ يُثبت التماثل والتناظر والتساوي بينهما.

بيد أن الامتهان الذي ينطوي عليه بدرجات متفاوتة كل رفض للحوار ليس السبب الوحيد لأن يستمد هذا الرفض بقاءه وقوته الدافعة من داخله. ففي الأرض الحدودية التي يتغير فيها كوكبنا بسرعة بسبب العولمة أحادية الجانب[٤١]، تظهر محاولات متكررة من أجل قهر الخصم وتعجيزه وسحقه، وغالباً ما تحقق هذه المحاولات أهدافها المرجوة، وإن كان ذلك بما يتجاوز توقع الجناة أو رغبتهم. فها هي أجزاء كبيرة من أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية تغطيها آثار دائمة من حملات القهر والتعجيز...

«تنجح» التدريبات التعجيزية إذا نُزع سلاح الخصم بلا رجعة، عند تفكيك أبنية السلطة، وتقطيع الروابط الاجتماعية، وقطع المصادر المألوفة لكسب الرزق وإلغائها (ففي لغة السياسة، تُوصف الأراضي المنكوبة بأنها «دول ضعيفة»، مع أن مصطلح «الدولة»، أيّاً كان نعتها، لا يمكن تفسير استخدامه هنا إلا باعتباره «قيد الشطب» أو «تحت الممحاة» بالمعنى الذي حدده جاك دريدا). فإذا ما صارت الكلمات مخزن أسلحة عالية التقنية، فإنها تتدرع بجسد، وتلغي الحاجة إليها والغرض منها. ففي الأرض الحدودية المحلية، لا يبقى أحد يمكن التحدث إليه، وهذا هو المطلوب إثباته!

تقول طُرفة إيرلندية إن أحد المارة سأله سائق في الطريق: كيف أصل

---

(٤١) See the chapter "Living and dying in the Planetary frontier-land", in: *My Society under Siege* (Polity, 2002).

إلى دبلن من هنا؟»، فأجاب الرجل: «إذا أَرَدتُّ أن أذهب إلى دبلن فلن أبدأ من هنا».

فمن السهل أن يتصور المرء عالماً يتجه نحو «اتحاد البشرية» بالمعنى الذي حدده كانط، عالماً أفضل من العالم الذي تصادف أننا نسكنه اليوم، في الطرف الأقصى من عصر ثالوث الأرض/الأمة/الدولة. ولكن لا يوجد هذا العالم البديل، ولا يوجد موقع آخر يمكن الانطلاق منه. ولكن عدم الانطلاق أو عدم الانطلاق من دون تردد ليس خياراً من دون أدنى شك في هذه الحالة.

فوحدة النوع البشري الذي تصوره كانط ربما يتناغم مع قصد الطبيعة، لكنه بالتأكيد لا يبدو «حتمية تاريخية». فعدم قابلية السيطرة على الشبكة العولمية للتبعية المتبادلة و«الهشاشة المتبادلة المؤكدة» لا تبشر قط بتلك الوحدة. ولكن هذا يعني أن البحث عن الجماعة البشرية والممارسة التي تترتب على هذا الافتراض صارا حاجة ملحة وواجباً عاجلاً في هذه الأزمنة أكثر من أي وقت مضى.

وفي عصر العولمة، تواجه قضية الإنسانية المشتركة وسياستها مرحلة مصيرية في تاريخهما الطويل.

المراجع

١ ـ العربية

كتاب

أمين، عثمان. **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٤.

ندوة

ندوة إعمال المقاصد في المجال الدعوي المركز الثقافي الإسلامي بلندن بالتعاون مع مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٥ ـ ٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il Potere sovrano e la nuda vita. Einaudi,* 1995.

________. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, 1998.

Alexander, Jeffrey C. *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Harcourt Brace, 1993.

________. *The Origins of Totalitarianism*. Andre Deusch, 1986.

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 1989.

Binetti, Vinzenzo and Cesare Casarino. *Means without Ends: Notes on Politics*. University of Minnesota Press, 2000.

Bird, J. [et al.]. *Mapping the futures*. Routledge, 1993.

Burgess, Adrienne. *Will You Still Love Me Tomorrow*. Virmillion, 2001.

Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge, 1993.

Calhoun, Crage J. (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell, 1994.

Castells, Manuel. *The Informational City*. Blackwell, 1989.

________. *The Power of Identity*. Blackwell, 1997.

Durkheim, Emile. *Selected Writings*. Cambridge University Press, 1972.

Eisenstadt, S.N. and M. Curelaru. *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis*, N. Y. John Wiley and Sons, 1976.

Elias, Norbert and John L. Scotson. *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems*. Frank Cass, 1965.

Elin, Nan (ed.). *Architecture of fear*. Princeton Architectural Press, 1997.

Fink, Hans and Alasdair MacIntyre. *The Ethical Demand*. University of Notre Dame Press, 1977.

Finkielkraut, Alain. *L'Humanité Perdu*. Seuil, 1996.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. 1930.

________. *Civilized Sexual Morality and Modern Nervousness*. 1907.

Fromm, Erich. *The Art of Loving* (1957; Thorsons, 1995).

Giddens, Anthony. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Polity, 1992.

Graham, Stephen and Simon Marvin, *Splintering Urbanism*. Routledge, 2001.

Gray, John. *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death*. New York: NY: Farrar, Straus and Giroux, 2014.

Hannigan, John. *Fantasy City*. Routledge, 1998.

James, William. *Pragmatism*. London, 1907.

Jameson, Frederic. *Postmodernism: Or the cultural logic of Late Capitalism*. London: Verso, 1992.

Knox, P. L. and P. J. Taylor (eds.). *World Cities in a World System*. Cambridge University Press, 1995.

Kundera, Milan. *Immortality*. trans. Peter Kussi. Faber, 1991.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: W. W. Norton, 1978.

________. *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. New York: Basic Books Inc. 1977.

________. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York: W. W. Norton, 1984.

Levinas, Emmanuel. *Le Temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

Løgstrup, Knud. *After the Ethical Demand*. trans. Susan Dew and van Kooten Niekerk. Aarhus University, 2002.

________. *Den Estike Fordring*. Nordisk Forlag, 1956.

Moncrieffe, John and Rosalind Eyben. *The Power of Labelling: How People Are Categorized and Why it Matters*. Virginia: Earthscan, 2007.

My Society under Siege. Polity, 2002.

Norton, David L. and Mary F. Kille (eds.). *Philosophies of Love*. Helix Books, 1971.

Parsons, Talcott. *Structure and Process in Modern Societies*. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960.

Rosenzweig, Franz. *Understanding the sick and the Healthy: A View of World, Man and God*. Harvard University Press, 1999.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel sur Lehre von der Souveränität*. Duncker and Humboldt, 1922.

________. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Duncker Humboldt, 1963

Schuter, Michal and David Lee. *The R Factor*. Hodder and Stoughton, 1993.

A Shestov Anthology. ed. Bernard Martin. Ohio State University Press, 1970.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. 1974; Random House, 1978.

________. *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Faber, 1996.

Smith, Michael Peter. *Transnational Urbanism: Locating Globalization*. Blackwell, 2001.

Storper, Michael. *The Regional World: Territorial Development in a Global Economy*. Guilford Press, 1997.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

________. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti- Structure*. Routledge, 1969.

Van Gennep, Arnold. *The Right of Passage*. Routledge and Kegan Paul, 1960.

Wheeler, J. O., Y. Aoyama and B. Warf (eds.). *Cities in the Telecommunications Age: The Fracturing of Geographies*. Routledge, 2000.

Widick, B. J. *Detroit: City of race and Class Violence*. Wayne State University Press, 1989.

Periodicals

Agier, Michel. "Enter guerre et ville." *Ethnography:* 3, 2002.

Caldeira, Teresa. "Fortified enclaves: The new urban segregation." *Public Culture:* 1996.

"Elias in the dark ghetto." *Amsterdams Sociolgisch Tidjschrift:* December 1997.

"The Face of Humanity in the Post-Trinitarian World." *Journal of Human Rights:* no. 3, 2002.

Fedotova, Valentiona. "Anarkhia I poriadok (Anarachy and Order)." *Voprosy Filosofii:* 5, 1997.

Foucault, Michel. "Of Other Spaces." *Diacritics:* I, 1986.

France, Louise. "Love at first site." *Observer Magazine:* 30 June 2002.

Guardian: 26 November 2001; 12 January 2002; 26 January 2002; 9 March 2002; 6 April 2002.

Gumpert, G. and S. Drucker. "The mediated home in a global village." *Communication Research:* 4, 1996.

Held, David. "Violence, law and justice in a global age." *Constellations:* March 2002.

Herzberg, Nathaniel and Cécile Prieur. "Lionel Jospin et le "Piège" sécuritaire." *Le Monde:* 5-6/5/2002.

Los Angeles Times: 12/10/1997.

McNeil, D. G. (Jr.). "Politicians Pander to Fear of Crime." *New York Times:* 5-6/5/2002.

Rowe, Jonathan. "Reach out and annoy someone." *Washington Monthly:* November 2000.

________. "Z zycia ekonomistow." *Obywatel:* 2, 2002.

________ and Judith Silverstein. "The GDP myth: why "growth" isn't always a good thing." *Washington Monthly:* March 1999.

Schwarzer, M. "The Ghost Wards: the flight of capital from history." *Thresholds:* 16, 1998.

Sigusch, Volkar. "The neosexual revolution." *Archives of Sexual Behaviour:* 4, 1989.

Travis, Alan. "UK Plan for Asylum Crackdown." *Guardian:* 13 June 2002.

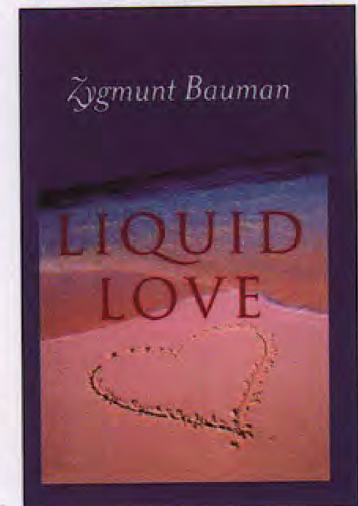
Urry, John. "Mobility and Proximity." *Sociology:* May 2002.

Wacquant, Loïc. "Symbole fatale. Quand ghetto et Prison se ressemblent et s'assemblent." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales:* septembre 2001.

Younge, Gary. "Villagers and the damned." *Guardian:* 24 June 2002.

هذا الكتاب

الحبّ السائل
عن هشاشة الروابط الإنسانية



يصحبنا باومان في كتاب **الحبّ السائل** من النظريّة الاجتماعيّة، التي سبق أن قدّمها في كتب السوائل، إلى تحليل خيارات الفرد الشخصيّة -العاطفيّة والجنسيّة- في زمن الحداثة السائلة... حيث تخلّت الحياة عن صلابة جذورها.

في هذا الكتاب الذي بين أيدينا يرصد زيجمونت باومان صيغ البحث عن الفائدة والخيارات الرشيدة وكيف دُمِّرت ما تتّسم به العلاقات الوجدانيّة من ديمومة وعفويّة -تلقائيّة- عاطفيّة، حيث إن التأقيت والمدى القصير اللذين تقوم عليهما حسابات المجتمع الاستهلاكي الحديث يقومان بتوليد الحاجات بشكل مستمر، وتحويل كل قديم إلى شيء مستهجن يستحق أن يوضع في سلّة النفايات، بما في ذلك المشاعر والأجساد والصلات. فيأخذنا في رحلة تبدأ من الفلسفة لتدخل في صلب الاجتماع ثم تنتهي بالسياسة. فباومان يسعى إلى فهم طبيعة «الحالة السوسيولوجية» التي تعيشها مجتمعاتنا ويريد هنا أن يبيّن تجلّيات الحداثة السائلة في الوعي بالذّات والخيارات الشخصيّة، وبدلاً من «العلاقات»، استخدم باومان «الصلات والاتصالات» إذ يرى أن «العلاقات» هي وصف عميق يعكس خيارات اجتماعيّة مركّبة ومعقّدة ولها ثمن في مجتمع متلاحم، في حين أن إنسان الحداثة السائلة يقرّر أنه لا يرغب في دفع الأثمان ولا استثمار الوقت ولا التضحية من أجل أن يحصل على مزايا التواصل الاجتماعي.

وفي ظلّ تنامي السيولة في كل شيء من حوله، وتحوّل «المجتمع» إلى مجرّد «تجمّع بشري»، تحوّل هذا الإنسان من «وضوح العلاقات الاجتماعيّة» إلى «غموض الصلات العابرة».

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-125-7



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت - القاهرة - الدار البيضاء
المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com